Alberti Magni

Defato

colecţia *Filosofie Medievala*

coordonator: Alexander Baumgarten

Albert cel Mare

Despre destin

traducere din limba latină de *Cornel Todericiu*

note şi comentariu de *Alexander Baumgarten*

Univers enciclopedic 2001

Redactor: MĂRIA STANCIU Tehnoredactor: LILIANA KIPPER

ISBN 973-8240-06-9

Notă introductivă

Versiunea de faţă a tratatului lui Albert cel Mare *Despre destin* urmează ediţia lui Paul Simon din volumul Alberti Magni, *Opera omnia,* voi. XVII/l, continens *De unitate intellectus, De XV problematibus et Defato,* Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorf, 1975, pp. 65-78.

Tratatul reprezintă unul dintre opusculele lui Albert cel Mare care lămureşte teme apropiate capodoperei sale dedicate „sistemului lumii", mărturie a neoplatonismului dominicanilor de la jumătatea secolului al XlII-lea, care este *De causis et processu universitatis {Despre cauzele şi procesiunea universului),* comentariu al lui Albert la celebrul opuscul anonim de largă autoritate în epocă *Liber de causis.* în plus, tema *De fato* se înscrie într-o tradiţie care începe cu omonimul ciceronian, cu fragmentele stoice, tratatele plotiniene şi procliene dedicate destinului, cu tratatul *Defato* al lui Alexandru din Afrodisia şi

este contemporan cu o serie de *quaestiones defato* ale magistrilor secolului al XlII-lea[1].

Tratatul *Despre destin* a fost atribuit de câteva tradiţii manuscrise Sfântului Toma din Aquino, iar în urma cercetărilor lui F. Pelster S. J. din 1923[2], el a fost definitiv atribuit lui Albert cel Mare. Tratatul a fost compus în jurul anului 1256[3], într-un moment în care Occidentul latin lua cunoştinţă de tradiţiile filosofice greceşti şi arabe şi pregătea confruntările doctrinare de la sfârşitul acestui secol dintre viziunea creştină şi cea greco-arabă asupra lumii.

Traducerea tratatului şi aparatul critic al versiunii prezente au fost realizate în cadrul programului de studii aprofundate de filosofie antică din cadrul Departamentului de Filosofie al Universităţii Babeş-Bolyai, program coordonat de prof. univ. dr. Vasile Muscă.

Cornel Todericiu

Note

[1] Cf. Sf. Toma din Aquino, *Summa Theologica,* Ia, q. 115, *Defato,* sau Siger din Brabant, *Quaestiones super librum de causis,***cap.** 13,25 sau Dietrich din Freiberg, 7Vacto/«i' *de animatio caeli* etc.

[2] Cf. Franz Pelster, S. J., *Neue philosophische Schriften Alberts des Grossen,* în *Philosophisches Jahrbuch des Gorres Gesselschaft,* 1923, pp. 150-154.

[3] Cf. Paul Simon, *Prolegomena Defato, în* ediţia menţionată, pp. XXIH-XXV.

Prescurtări şi semne convenţionale:

<, >: adăugiri ale traducătorului pentru completarea sensului. DAM: *Despre eternitatea lumii,* antologie de texte,
traducere şi comentariu de A. Baumgarten,
Editura IRI, Bucureşti, 1999. Dui: *Despre unitatea intelectului,* antologie de texte,
traducere şi comentariu de A. Baumgarten,
Editura IRI, Bucureşti, 2000. *Dcpu:* Albert cel Mare, *De causis etpwcessu universitatis* (ed. Fauser, 1993). DeXV: Albert cel Mare, *De quindecim problematibus* (ed. Geyer, 1975). PL: *Patrologiae cur sus completus, ser ies latina,*
ed. P.Migne, Paris, 1832.

Despre destin

Se cercetează, cu privire la destin, dacă există, ce este, dacă impune lucrurilor necesitate, dacă poate fi cunoscut şi în ce categorie de cauză se include.

Arî. I. Dacă destinul există

Pentru început, se argumentează astfel[1]:

(1) Nu se defineşte decât ceea ce are fiinţă; destinul este definit de către Boetius în *Despre consolarea filo sofiei,* IV[2]; deci are fiinţă.

(2) Totodată, în *Despre generare <şi coru-pere>*, II[3], Aristotel afirmă că orice lucru se măsoară după o perioadă. Măsura însă, prin cea mai mică <unitate> a sa, raportată la cantitatea lucrului măsurat, îi certifică şi enumera cantitatea. Deci, dacă viaţa şi fiinţa celor inferioare se măsoară cu măsura cercului, care este numită perioadă, trebuie admisă în măsura cercului o anumită parte care, prin sine sau prin ceva egal sieşi, certifică prin enumerare fiinţa şi viaţa celor inferioare. Deci, prin gradele distincte ale cercului, conform celor douăsprezece case[4], se certifică fiinţa şi viaţa celor inferioare.

însă perioada nu se ia în considerare fără planetele şi stelele cuprinse în perioadă şi fără acele <aspecte> ce li se adaugă lor prin poziţie şi prin iradiere. Aşadar, din stelele cereşti, din iradierea şi poziţia acestora, se cunoaşte şi primeşte un număr întreaga fiinţă, viaţa, părţile fiinţei şi ale vieţii celor inferioare. Acesta poartă numele de destin; deci destinul are fiinţă.

(3) Pe de altă parte, în *Fizica,* IV[5], Aristotel afirmă că fiinţa aflată în timp trebuie să fie măsurată de o anumită parte a timpului. Timpul însă, de vreme ce este unul în număr şi nu se multiplică prin multitudinea celor temporale, trebuie să se raporteze prin ceva unic la durata tuturor celor temporale. Acesta nu este altceva decât mişcarea cercului ceresc. Deci, prin mişcarea cercului ceresc se cauzează şi este enumerată fiinţa şi viaţa tuturor celor inferioare, iar aceasta poartă numele de destin; deci destinul există, *„mişcarea"* cercului fiind, după cum afirmă Aristotel, *„precum viaţa pentru toate cele ce există"*[6].

(4) Dacă cumva s-ar spune că din mişcarea cerească se inserează în cele inferioare o anumită dispoziţie, deşi aceasta este suprimată de calităţile materiei şi astfel este înlăturată, noi am spune împotrivă: cauzele inferioare, care se regăsesc în materie, sunt ordonate după cele superioare precum cele materiale după cauzele lor formale, cele poziţionate după locurile lor şi lucrurile mişcate după cele care le mişcă; deci cele superioare le informează, le conţin şi le mişcă pe cele inferioare. Cele ce informează însă, cele ce conţin

şi pun în mişcare îşi manifestă supremaţia întotdeauna; deci întreaga fiinţă şi viaţa celor inferioare este supusă şi atrasă de dispoziţia celor superioare.

(5) Dacă ai spune că este adevărat cât priveşte corpurile, după cum pare să afirme Augustin în *Despre cetatea lui Dumnezeu,* V[7], că putem spune că *„influenţele siderale"* îşi manifestă valenţa până la limita transmutaţiei corpurilor, dar nu a sufletului, contra-argumentăm: forţele sufletului vegetativ şi sensibil nu sunt operate în afara armoniei organului său; deci, dacă armonia se reglează după influenţele siderale, prin urmare şi operaţiile sufletului sensibil şi vegetativ se vor regla după influenţele siderale[8].

(6) în schimb, acest lucru pare valabil în ceea ce priveşte sufletul raţional, fiindcă Filosoful afirmă că intelectul nostru este însoţit de continuu şi timp[9]. Cele temporale însă şi continue sunt percepute prin simţ şi imaginaţie. Este deja un loc comun faptul că atare lucruri se află sub influenţele siderale, prin urmare, şi operaţiile intelectului.

(7) De asemenea, Filosoful afirmă că sufletul este instrumentul inteligenţei[10] şi că inteligenţa îl întipăreşte şi îl iluminează; deci inteligenţa, prin mişcare, cauzează formele iluminării în sufletul intelectual. Dar între mişcător şi mişcat nu există intermediar, după cum demonstrează Aristotel în *Fizica,* VII[11]; deci inteligenţa, mişcând în acest fel, va fi nemediată faţă de suflet. Atunci, fie este nemediată prin ea însăşi,

fie prin vreun intermediar care îi poartă cauzalitatea spre suflet. Prin ea însăşi nu, deoarece, filosofic vorbind, inteligenţa este motorul lumii[12]. Trebuie, prin urmare, să existe intermediarul care să poarte iluminările acestea spre suflet. Acest intermediar însă nu poate fi înţeles decât ca mişcare a cerului,

revărsând prin mişcare în cele inferioare formele motorului. Deci inteligenţa, prin mişcarea cerului, reglează şi cauzează operaţiile sufletului intelectual. Putem înţelege aceasta printr-o analogie, căci inima care, după Aristotel, *„este principiul vieţii, al vegetativului şi al simţului"^,* prin separarea părţilor de ea nu mai revarsă aceste virtuţi, decât prin vehiculul spiritului; şi aşa este în cazul tuturor mişcătoarelor şi al celor mişcate care se separă reciproc. Aşadar, la fel va fi în privinţa inteligenţei şi a sufletului, când inteligenţa se separă şi întipăreşte sufletul raţional, separându-se de acesta conform locului. Nu se poate afirma din punct de vedere filosofic că inteligenţa ar veni dinspre inferior, deoarece, după Filosof, inteligenţa se află într-o planetă şi se enumera după numărul planetelor sau după numărul mişcărilor planetei; însăşi mişcarea planetei, după cum afirmă Aristotel[14], este alcătuită din inteligenţa care mişcă şi cercul ceresc care este mişcat.
(8) Tot astfel, visele din care se prevăd cele viitoare, după cum afirmă Macrobius[15], fie că sunt oracole, fie inteligenţe, fie profeţii, se regăsesc în noi sub trei aspecte,

după cum afirmă Aristotel în *Despre somn şi veghe,* II[16], adică prin semn, prin cauză sau prin accident (ceea ce numesc accident este cel care revine în sine cauzei, nu accident în sens larg). Iar visul este afectarea somnului; deci, printr-un <accident> al somnului, celui ce doarme îi survine visul. Accidentul somnului, care este o previziune a viitorului, nu poate fi cauzat de cald şi umed, rece şi uscat, care se află în materie. Trebuie, prin urmare, să fie cauzat de vreo formă care este una a ordinii şi regulă a vieţii celor inferioare. Această formă poate proveni numai de la cercul ceresc. Deci, prin cercul ceresc, pătrunde în cele inferioare ceva prin care este reglată întreaga dispoziţie a vieţii şi aceasta poartă numele de destin; deci destinul există.
(9) Pe de altă parte, Ptolemeu[17] afirmă că ghicitorul care preia semnele celor viitoare de la stele secunde face previziuni mai bune. El numeşte stele secunde efectele stelelor, care apar în elementele inferioare, de pildă în nori sau în vreun lucru de acest fel; de aici reiese că efectele stelelor pătrund în elementele inferioare din care se cauzează şi se cunoaşte viitoarea dispoziţie a vieţii şi fiinţei. Iar pe aceasta astrologii o numesc destin; deci destinul există.
(10) De asemenea, Boetius vorbeşte în *Despre consolarea filosofiei,* V[18] despre întâmplare şi noroc, care sunt realizate de două cauze ce se întâlnesc. De pildă, atunci când cineva îngroapă un tezaur, iar apoi

altcineva în acelaşi loc sapă un mormânt, descoperirea tezaurului rezultă din noroc şi, în felul acesta, norocul este cauzat de două cauze care se întâlnesc, însă pe aceste *„cauze le face să se întâlnească acea ordine"* care *„provine din izvorul preştiinţei, printr-o inevitabilă conexiune"* a cauzelor; iar conexiunea de acest tip a cauzelor este numită de către Boetius destin; deci destinul există.
(11) Apoi, Boetius, în acelaşi loc[19]: cele pe care simplitatea supremă a providenţei le prevede, *„destinul le dispune pe fiecare în parte în mişcare dis-tribuindu-le locurilor, formelor şi răstimpurilor[1]"';* deci destinul există.
(12) Dacă ai spune că destinul este ordinea prestiinţei divine, acest lucru nu contravine celor ce au fost spuse, întrucât preştiinţa divină, cea care a preorân-duit, se retrage şi guvernează prin slujirea naturală a cauzelor, iar ordinea fiinţei şi a vieţii configurată de cauze de acest tip poartă numele de destin.
Contra:
(13) Gregorius[20], în omilia *Despre epifania Domnului,* afirmă: *„Să dispară din inimile credincioşilor socotinţa că destinul este ceva"* şi adaugă argumentarea: *„întrucât stelele au fost făcute din pricina omului, nu omul din pricina stelelor".* Deci, dacă mişcarea stelelor ar reprezenta un temei al vieţii omului,

ar exista ceva care să dispună de viaţa Domnului, pe care ar administra-o; ceea ce este de nesusţinut.
(14) în acelaşi timp, Augustin, în cartea *Despre doctrina creştină*[21] spune că destinul nu este nimic, iar dacă astrologii ar părea că prevestesc uneori lucruri adevărate despre cele viitoare, el spune că acestea se realizează prin lucrarea diavolilor, spre pierzania celor necredincioşi.
(15) Mai departe, dacă destinul există, este fie cauză, fie cauzat. Cauzat nu, fiindcă acesta este reglat de destin, după cum spun astronomii; deci va fi cauză. Dacă este cauză, va fi fie inferioară, fie superioară; inferioară nu, fiindcă acelea sunt caldul, recele, umedul şi uscatul, dintre care nici unul nu

este destin, nici superioară, deoarece cauza superioară este cercul ceresc cu mişcarea lui, lucru pe care astrologii nu-1 consideră a fi destin, ci cauză a destinului. Deci destinul nu există.
(16) Totodată, lucrurile nu deţin decât o fiinţă dublă, după cum spune Augustin[22], adică în cauza primă în care se află viaţa şi lumina, dintre care nici una nu este destin, şi în ele însele. Dar nici în ea însăşi esenţa lucrului nu este destin, după cum afirmă astrologii, ci mai degrabă este reglată de către destin. Deci destinul nu există.
(17) De asemenea, Augustin[23] spune că este de ajuns a spune că voinţa lui Dumnezeu este cauză a celor inferioare, deoarece toate se împlinesc fie prin voinţa, fie prin îngăduinţa lui Dumnezeu; însă voinţa lui Dumnezeu nu este destin; deci acesta nu există.

(18) în acelaşi timp, tot ceea ce are fiinţă deţine o ordine, după cum afirmă Boetius[24]; dar destinul nu deţine ordine, fiindcă vedem că cei nevrednici sunt înălţaţi, iar cei vrednici sunt prăvăliţi, ceea ce este neorânduială; de vreme ce, aşadar, destinul este raportat la asemenea realităţi, se vădeşte că el nu există.
(19) Apoi, dacă destinul este efectul cercului ceresc, cele care aparţin aceluiaşi cerc, par a avea destin comun; dar Iacob şi Esau, zămisliţi *„dintr-o unică împreunare a lui Isaac, părintele nostru"*[25], aparţin de acelaşi cerc şi totuşi nu au avut un singur destin, după cum a demonstrat întâmplarea ce a urmat; deci se pare că destinul nu există.

Art. II. Ce este destinul

în continuare, se cercetează ce este destinul.
(20) Boetius spune, în *Despre consolarea fdoso-fiei,* IV[26], că *„destinul este o dispoziţie inerentă lucrurilor schimbătoare, prin care providenţa le aduce pe toate la ordinele sale".*
(21) în schimb, Hermes Trismegistul[27] spune că destinul, numit de greci *ymarmenen,* reprezintă o îmbinare de cauze care distribuie temporal, pentru fiecare lucru în parte, cele ce au fost preorânduite prin planul <sfânt> al divinităţilor cereşti.

Soluţie:

Destinul are mai multe sensuri. Uneori este socotit ca o survenire a morţii în dispoziţia perioadei, după cum se spune în *Anticlaudianus: Jnvidia se odihneşte conform celor destinate"*[2]*. Astfel, Platon[29] atribuie cursul vieţii celor trei zeiţe fatale, anume Clotho <are> începutul, Lachesis evoluţia, iar Atropos capătul, după cum se spune: *„Clotho poartă strecurătoarea, Lachesis ghidează, Atropos sapă"*[M]. Aici însă nu cercetăm în această manieră despre destin.
(20) în al doilea rând, destinul este considerat ca dispoziţia providenţei divine cu privire la viitoarea evoluţie a fiinţei şi a vieţii celor inferioare. De vreme ce această dispoziţie este eternă, rezultă că ea nu aduce nimic în lucruri, iar dacă se dezvăluie în efect, atunci respectivul efect se alterează prin lucruri şi se umple de momente şi locuri prielnice, tot aşa cum preorânduirea şi predeterminarea din mintea cuiva, cu privire la treburile lui ce urmează să fie înfăptuite în urma unei veşti, nu aduce nimic veştii, ci prin veste se stabileşte momentul în care aceasta îi dirijează şi potriveşte treburile. în această manieră vorbeşte Boetius în *Despre consolarea* ***filosofiei*** în privinţa destinului. Iarăşi, nu cercetăm destinul în acest sens. Deşi forma acestei preorânduiri care se află în mintea divină este simplă, divină, eternă, imaterială şi neschimbătoare, totuşi, dacă se manifestă prin

lucrurile temporale, devine temporală, materială şi multiplicată, mobilă şi contingenţă.
(21) într-o a treia accepţiune, destinul este considerat ca formă a ordinii fiinţei şi vieţii celor inferioare, cauzată în acestea de perioada cercului ceresc care, prin radierile sale, împresoară naşterile acestora; şi în felul acesta vorbeşte Hermes despre destin, numind stelele zei şi dispoziţia imobilă a fiinţei şi a vieţii celor inferioare sacrament al zeilor. însă această formă nu este una care dă fiinţă, ci mai degrabă formă a unei anumite ordini universale a fiinţei şi vieţii, simplă în esenţă, multiplă în virtute; şi simplitatea fiinţei şi-o trage de la simplitatea specifică traiectului cercului, pe când multiplicitatea virtuţii şi-o trage de la multitudinea celor ce sunt conţinute în cerc. Căci <multitudinea> se revarsă de la numeroasele stele, poziţii, spaţii, imagini, iradieri, conjuncţii şi prevenţii, multiple unghiuri care sunt descrise din intersectările razelor corpurilor cereşti şi din focalizarea razelor asupra centrului, singurul în care, după cum spune Ptolemeu[31], se strâng şi se adună toate virtuţile celor ce se regăsesc în cercul ceresc. O atare formă este intermediară între necesar şi posibil, necesarul fiind tot ceea ce se

regăseşte în mişcarea cercului ceresc, în schimb posibilul şi schimbătorul tot ceea ce se regăseşte în materia celor genera-bile şi coruptibile[32]. Iar această formă, care este cauzată din cercul ceresc, este inerentă celor generabile

ttit od VI m m ae est n-us et ien lia se et ro st us os et
ad fur
şi coruptibile, este intermediară faţă de amândouă. Căci tot ceea ce provine dintr-o cauză nobilă într-un cauzat ignobil, deşi păstrează întrucâtva proprietatea cauzei, totuşi fiinţa sa nu există decât atât cât îngăduie posibilitatea subiectului în care este. Tot ceea ce este primit se află, după cum spun Boetius şi Aristotel în *Etica <Nicomahică>,* VI[33], în acel lucru în care este primit, potrivit putinţei celui ce primeşte, iar nu potrivit putinţei cauzei de la care îşi ia fiinţa. Putem înţelege aceasta prin cele ce sunt numite de către Dionisie procesiuni divine, ca viaţa, raţiunea, înţelepciunea, şi altele de acest fel, potrivit cu care, cu cât se îndepărtează de Dumnezeu conform treptelor fiinţărilor, cu atât vor deveni mai temporale, schimbătoare şi amestecate cu potenţa materială şi cu privaţia, cu toate că în Dumnezeu ele sunt foarte simple, eterne, neschimbătoare şi imateriale. Şi la fel este în ceea ce priveşte forma ordinii, fiinţei şi vieţii, <formă> care, în cercul ceresc, este necesară şi neschimbătoare, adică inalterabilă, în schimb în lucrurile generate este primită contingent şi schimbător datorită <facultăţii> schimbătoare a fiinţei acestora. De aici, Boetius, în *Despre consolarea filosofiei,* IV [4], trasează mai multe cercuri în al căror centru se găseşte punctul cardinal şi cauza destinului şi a celor ce ţin de destin. în primul cerc apropiat de centru se află <facultatea> neschimbătoare a destinului potrivit felului în care se raportează la cauză, iar în cercul îndepărtat, în care sunt conţinute cele

generabile şi coruptibile ale aceluiaşi destin, se află contingenţa şi <facultatea> schimbătoare prin fiinţa celor generate şi corupte. Şi astfel, centrul este dispoziţia fiinţei şi a vieţii în mintea motorului prim; cercul apropiat de centru are aceeaşi formă de dispoziţie ca şi perioada celestă, iar cercul îndepărtat de centru desemnează aceeaşi formă de dispoziţie ca şi cea care pătrunde schimbător în lucrurile generate şi corupte. însă forma aceasta, deşi este imagine a perioadei, în mod potenţial şi virtual deţine dinainte întreaga fiinţă şi operare asupra duratei celor generate şi corupte; şi astfel, deşi ţine de necesar, totuşi este schimbătoare şi contingenţă. Ptolemeu lămureşte foarte bine cauza acestui lucru în *Quadripartitum**[5], spunând că virtuţile stelelor se realizează în cele inferioare prin alteritate şi prin accident: prin al-teritate, fiindcă <survin> prin sfera celor active şi pasive prin ale căror calităţi active şi pasive sunt inerente celor inferioare, iar prin accident, fiindcă, de vreme ce această formă se revarsă dinspre cauza necesară şi neschimbătoare, ei îi revine să aibă fiinţă în lucrurile contingente şi schimbătoare. Ea posedă <facultatea> schimbătoare din două <surse>, adică din calităţile elementelor prin care este purtat spre cele generate şi din fiinţa celor generate în care se regăseşte ca într-un subiect. Aşadar, acesta este destinul.

(1) în felul acesta, consimţim la prima argumen-| tare, căci acceptăm că în felul acesta are fiinţă.
(2) în sensul că cele existente sunt măsurabile în perioadă, acceptăm şi cel de-al doilea sens.
(3,4) însă, la ceea ce se expune la punctele 3 şi 4, spunem că cele inferioare sunt născute spre a se supune celor superioare, dar inferiorul şi superiorul se raportează unul la altul în două feluri. Căci, dacă relaţia se realizează printr-o formă unică şi simplă pe care o dă motorul superior şi o primeşte cel inferior, este adevărat că prin mişcarea superioară în mod necesar este mişcat inferiorul; şi o atare relaţie are loc între motoarele superioare şi cele inferioare ale planetelor cereşti. Dacă însă motorul inferior se regăseşte într-o formă unică pe care nu o ia de la cel superior, ci se raportează la acesta ca fiind condus de el şi ca un instrument al lui, nimic nu se opune ca, prin contrarul formei sale sau printr-o altă dispoziţie ce tinde spre alteritate să fie împiedicat, astfel încât să nu îşi asume mişcarea de la cel superior. Aşa este în privinţa caldului şi recelui raportate la virtuţile celor celeste. Caldul, prin propria virtute noncelestă, este comprimativ pentru cele omogene şi separativ pentru cele eterogene, iar recele invers. Şi de aceea aceste calităţi, prin contrarietatea regăsită în materie şi diversitatea dispoziţiilor materiei, exclud adesea efectele mişcării cereşti. De aceea, Ptolemeu[36]

afirmă că un om înţelept este dominat de astre; aici Comentatorul[37] spune că, dacă efectul cercului celest, micşorând umorile, dispune corpurile la <febră> la un interval de patru zile, un medic înţelept,

prevăzând acest lucru prin corpurile calde şi umede, dispune la luarea de sânge şi atunci, prin excluderea efectului celest, <febra> din patru în patru zile nu se mai declanşează.
(5) La ceea ce se prezintă mai departe, trebuie spus că în felul acesta se raportează la destin operaţiile virtuţilor vegetative şi sensibile. Totuşi, dacă dispoziţia fatală poate fi exclusă şi împiedicată de către dispoziţiile opuse aflate în materie, atunci ea poate fi exclusă chiar şi de către dispoziţiile opuse aflate în sufletul sensibil. Căci aprehensiunile din virtuţile sufletului sensibil determină dispoziţiile calităţilor active şi pasive în corpuri. De aceea, o dată concepută imaginea femeii, întreg corpul se predispune la dragoste[38]. De aceea chiar Avicenna spune că cineva, prin imaginea leprei s-a îmbolnăvit de lepră, iar Galenus îi împiedică pe cei ce suferă o hemoragie să privească petele roşii. Dacă, aşadar, apre-hensiunile sunt contrare mişcării cereşti, ele exclud efectul acesteia, după cum, prin dispoziţiile contrare, el este exclus din corp. în schimb, prin dispoziţiile corporale şi aprehensiunile animate care convin mişcării cereşti, efectul ceresc este ajutat. Şi aceasta este

ceea ce spune Messehallach[39], anume că efectul ce-[cut] I resc, pe care el îl numeşte *alatir^,* este ajutat de către [e] [e]ti astrologul înţelept, după cum cultivarea pământului este ajutată de arat şi însămânţat.
(8) La ceea ce se argumentează cu privire la cauza viselor, mi se pare foarte clar că trebuie făcută o concesie, în special în privinţa viselor care se realizează prin viziuni imaginare.
(7) La ceea ce se expune cu privire la iluminarea intelectului sufletului raţional, conform filoso-fiei se răspunde în două feluri: pe de o parte, potrivit stoicilor[41], care spun că întreaga substanţă mai nobilă deţine prin stăpânire mişcarea celei inferioare, iar cea inferioară i se supune, precum în farmece sufletul cuiva, văzând o altă <persoană>, împiedică şi opreşte activităţile acesteia; căci ei spun că, prin virtutea unei naturi superioare, fie inteligenţă, fie stea, sufletul unuia este aşezat pe o treaptă superioară şi al altuia pe una inferioară, ca atare cel inferior este născut spre a fi mutat de către aprehensiunea celui superior, şi aşa se realizează farmecele; iar la ceea ce spune Aristotel, anume că între mişcător şi mişcat nu există intermediar, ei spun că <acest lucru> nu trebuie înţeles întotdeauna despre nemedierea locului sau a spaţiului, ci despre nemedierea gradului superior şi inferior, dând exemplu cu privire la ceea ce a fost introdus mai înainte, întrucât organul imaginaţiei nu este nemediat faţă de vasele

•seminale şi totuşi, prin conceperea chipului femeii, [vasele seminale se destind şi sămânţa se revarsă dato-I rită lipsei medierii dintre superioritate şi inferioritate, <nemediere> care se află între cel ce preia şi lucrul căruia i se ia. Acest lucru nu concordă pe deplin cu I părerea Peripateticilor, fiind lipsit de îndoială faptul că între agent şi act, mişcător şi mişcat nu trebuie să existe o mediere a conjuncţiei şi a contactului. De aceea, noi spunem că, după cum căldura digestivă posedă o virtute dublă, o virtute asemănătoare căldurii focului, considerată în sensul ei propriu, care este arderea şi separarea celor ce sunt de gen diferit şi mistuirea, iar cealaltă <virtute> potrivit căreia este instrumentul sufletului (care este principiul vieţii), în conformitate cu care decide forma viului prin digestie, tot astfel mişcarea cerească are o dublă virtute: pe de o parte, precum este mişcarea corpului proiectat pe o orbită, şi în felul acesta mişcă corpurile, iar pe de altă parte, după cum se prezintă ca instrument al inteligenţei care pune în mişcare şi, în felul acesta, efectul ei este produs în sufletul sensibil prin formele corpurilor şi în sufletul intelectual prin formele iluminărilor, fiindcă, după cum am spus, formele care se realizează în ceva devin în acel lucru potrivit putinţei celui ce primeşte, iar nu conform putinţei celui ce dă. Toate celelalte aspecte expuse aici sunt clare. (13) La afirmaţia lui Gregorius, trebuie răspuns că el vorbeşte despre destin după cum se spunea de către unii

(filosofi şi eretici, anume că impune necesitate lucru-Irilor, la fel cum spune poetul despre Paris: *„Pe tine \destinul te face să nu poţi lăsa cele începute".*
(15) La faptul că se cercetează dacă destinul este I cauză sau cauzat, trebuie spus că el prezintă o ase-mănare cu cauza ordinii universale a vieţii şi fiinţei şi astfel este ceva <specific> cauzei, deşi nu este cauză adevărată. Iar dup.ă cum pătrunde în lucrurile generate, el este o dispoziţie cauzată, deşi exprimă asemănarea cu cauza, fiind formă ce conţine cursul fiinţei şi vieţii într-o manieră mobilă şi contingenţă. (19) La ceea ce se argumentează cu privire la gemeni, trebuie spus că, deşi am putea argumenta că într-o unică împreunare sămânţa este aruncată împrăştiat şi este amestecată împrăştiat de matrice, astfel că nu există o unică oră a conceperii gemenilor, chiar dacă am accepta că aceştia ar fi concepuţi la o oră unică, totuşi centrul inimii acestora de la care începe să se formeze fătul nu este

unul; şi, dacă este modificat centrul, este necesar să fie modificat întreg cercul. Şi astfel, orizontul[42] lor nu este unul, nici unghiurile nu sunt aceleaşi, nici aceeaşi dispoziţie a caselor. Şi astfel, toată perioada se diversifică şi, prin urmare, dispoziţia fatală care pătrunde în lucrurile născute variază în mod obligatoriu.
Prin aceasta se dezvăluie soluţia la cele ce sunt cercetate cu privire la acest articol.
\43
Despre destin
(16-18) Celelalte <puncte> sunt simple şi evi-| dente prin ele însele oricui.
Art. III. Dacă <destinul> impune necesitate lucrurilor
în continuare, se cercetează dacă destinul impune necesitate lucrurilor
(1) Şi se pare că da. Căci lucrul însuşi a cărui cauză este necesară este necesar; cauza destinului, însă, este cercul ceresc care este necesar. Deci şi destinul este necesar şi impune lucrurilor necesitate.
(2) Totodată, destinul este măsura şi regula întregii fiinţe şi a vieţii; lucrul supus regulii se raportează la regulă în mod obligatoriu; dar regula este necesară; deci se pare că destinul impune necesitate lucrurilor fatale.
(3) De asemenea, cele superioare sunt mai puternice decât cele inferioare; cele superioare le trag pe cele inferioare în mod necesar spre dispoziţia lor. însă, de vreme ce destinul este un lanţ prin care cele inferioare sunt ghidate spre cele superioare, se va vădi că destinul impune necesitate lucrurilor.
(4) Apoi, Aristotel[43] afirmă că între mişcătoarele superioare şi cele inferioare se stabileşte o concordie precum armonia din corzile unei chitare. Dar pentru armonie este necesar ca cele inferioare să urmeze în toate dispoziţia celor superioare; deci dispoziţia
45
Despre destin
celor superioare, pătrunzând în cele inferioare, le impune acestora necesitatea.
Contra:
Destinul pătrunde în lucrurile mobile, după cum s-a spus mai sus, şi survine prin lucrurile mobile. Dar, dacă lucrurile mobile sunt mişcate, atunci sunt mişcate şi cele ce se află în acestea: deci destinul este o dispoziţie schimbătoare în lucrurile diverse; aşadar, el se raportează contingent la lucruri şi nu impune necesitate.
Soluţie:
Trebuie stabilit că destinul se modifică din mai multe cauze, după cum am spus mai sus, şi de aceea nu impune vreo necesitate lucrurilor, ci înclină spre influenţele celor celeste, cu condiţia ca dispoziţia mai puternică din materie, care produce o mişcare contrară, să nu se opună. Şi de aceea Aristotel, în *Despre somn şi veghe,* II[44], aseamănă mişcătoarele de acest fel cu nişte sfetnici şovăitori; căci sfetnicii înţelepţi conving pe baza unor argumente sigure că trebuie înfăptuit ceva cu folos, lucru pe care totuşi, datorită întâmplărilor inferioare care devin contrare, îl retractează, şi atunci legea sfatului celor înţelepţi se destramă. Iar expresia lui vrea să spună că adeseori, prin intervenţia altor hotărâri, planurile celor înţelepţi se modifică, căci, după cum spune Aristotel[45], regula construcţiei în Lesbos se modifică după lucrul construit. Lesbos este insula în care pietrele
47
Despre destin
nu pot fi cioplite după o linie dreaptă şi de aceea trebuie ca regula conform căreia sunt cioplite să se modifice întrucâtva după clădirile însele. Şi aşa se petrece cu dispoziţia fiinţei şi vieţii celor inferioare, în care, datorită cauzelor care se află în materie, adeseori dispoziţia înţeleaptă a cercului ceresc se schimbă şi însăşi dispoziţia ce pătrunde în lucrurile mobile, numită destin, gravitează, înclinându-se în afara rectitudinii celor cereşti, datorită numeroaselor transformări opuse ale celor inferioare.
(1) La primul <argument>, trebuie spus că este necesară cauza destinului, dar de aici rezultă numai existenţa sa necesară, fără să rezulte în continuare că ar impune necesitate lucrurilor, fiindcă nu se inserează în ele conform putinţei celor cereşti, care sunt necesare, ci conform putinţei celor inferioare, care sunt întru totul schimbătoare şi contingente.
(2) La al doilea <argument>, trebuie spus că relaţia care se stabileşte între <lucrul> care conferă o regulă şi cel care o primeşte este necesară, ca şi relaţia stabilită între părinte şi fiu. Dar, deoarece modificarea cauzează relaţia şi <totodată> distrugerea ei, modificarea care este în lucrurile mobile se constituie în cauza faptului că lucrul care primeşte regula nu urmează regula [şi nu se ţine de ea] şi în această privinţă este lipsit de o regulă.
49

(3) La <argumentul> al treilea, trebuie spus că, deşi cele superioare sunt mai puternice decât cele inferioare, totuşi, datorită neputinţei celor inferioare, se justifică faptul că nu toate pot urma efectele celor superioare, şi până aici dinspre partea acestora din urmă se rupe lanţul.
(4) La al patrulea <argument>, trebuie precizat că slăbirea întinderii coardelor induce în chitară disonanţa; şi, la fel, modificarea şi alterarea celor inferioare determină disonanţă faţă de influenţele celor superioare; de aceea, Damaschin[46] afirmă că cele superioare sunt anumite semne ale celor inferioare, dar în nici un fel nu constituie cauza actelor noastre.

Art. IV. Dacă destinul poate fi cunoscut

în continuare, se cercetează dacă destinul poate fi cunoscut.
(1) Şi s-ar părea că nu; căci de vreme ce există efectul cercului ceresc şi o anumită asemănare cu el, după cum forma vreunei ordini este asemănătoare însăşi cauzei aceleiaşi ordini - şi în cercul ceresc trebuie luate în calcul <aspecte> infinite în ceea ce ne priveşte, precum stelele în număr şi specie, virtuţile şi poziţiile acestora în mişcarea de revoluţie şi în afara ei, distanţele, conjuncţiile şi mărimea unghiului sub care pătrunde raza, partea de şansă, gradele de lumină şi de umbră din puţurile şi turnurile

existente şi <aspecte> de acest fel infinite în ceea ce ne priveşte, se va vădi că efectul acestuia nu poate fi ştiut de către noi.
(2) Totodată, cercul îl conţine pe dătătorul vieţii, al norocului, al simţului şi al intelectului. Acestea sunt numite de către astrologi *hyleg* şi *alchochoden;* căci altfel el nu ar putea fi măsura întregii vieţi, fiindcă nu ar include principiul vieţii; ora începutului tuturor orelor este ora căderii seminţei în matrice. Dar acest lucru nu ne este dat spre cunoaştere. Deci va fi ignorată forma dispoziţiei întregii vieţi şi astfel dispoziţia fatală a lucrurilor nu poate fi cunoscută.
(3) Şi acest lucru este vădit din efecte, căci sunt unele a căror perioadă pare a fi una şi totuşi accidentele acestora în sine, ca partea bărbătească şi femeiască, nu sunt aceleaşi, iar cunoaşterea cauzei acestui lucru nu se justifică din efectul cercului ceresc.
(4) La fel, se întâmplă că cel născut în luna a opta moare adesea, iar cel născut în luna a şaptea trăieşte.
(5) De asemenea, în cazul gemenilor, dintre care unul este de parte bărbătească şi celălalt de parte femeiască, foarte rar se întâmplă ca cel de parte bărbătească să trăiască, în schimb cel de parte femeiască supravieţuieşte uneori; şi este fie imposibil, fie foarte dificil a explica din cercul ceresc cauza acestor lucruri.
(6) La fel <se spune>: că, dacă luminătorii se află în capul Algol sau al Gorgonei, iar Marte îi va iradia

prin căutătură potrivnică, după cum spune Ptolemeu[47], celui născut i se vor tăia mâinile şi picioarele şi, ciopârţit fiind, va fi ridicat pe cruce.
(7) Apoi, cu privire la <teoria> care spune că, dacă Luna se află în Leu, să nu te îmbraci cu haine noi, este dificil să îi descoperi cauza din cercul ceresc, iar dacă concluziile de acest tip ar putea fi cognoscibile, ele ar fi ordonate după acele principii din care ar putea fi extrase pe cale silogistică. Dar nu pare a exista vreo cale a raţiunii, căci nu rezultă: Luna este în Leu, atunci este rău să porţi haine noi. Sau: <dacă> luminătorii se află în capul Gorgonei şi iradiaţia potrivnică a lui Marte îi cată de la un sfert <din circum-ferinţă> sau dinspre partea opusă în diametru, atunci cel născut va fi ridicat pe cruce.

Soluţie:

Trebuie spus că există două părţi ale astronomiei, după cum precizează Ptolemeu[48]: una cu privire la poziţiile celor superioare, cantităţile acestora şi pasiunile specifice, iar la aceasta se ajunge prin demonstraţie. Cealaltă se referă la efectele astrelor în cele inferioare, <efecte> care sunt receptate în lucrurile schimbătoare în mod schimbător şi de aceea la această <parte> nu se ajunge decât prin interpretare şi trebuie ca astronomul să se raporteze în această privinţă la ceva fizic şi să facă interpretarea din semne fizice, însă interpretarea, din moment ce provine din semne

schimbătoare, generează o deprindere de o certitudine mai scăzută decât poate fi ştiinţa sau opinia. Căci dacă semnele de acest tip sunt comune şi schimbătoare, nu se poate obţine din acestea o cale

silogistică, prin aceea că, nici în toate, nici în majoritatea, nu includ un semnificat <unic>, ci, în ceea ce le priveşte, sunt anumite judecăţi schimbătoare din multe cauze, după cum se dezvăluie prin cele spuse anterior. De aceea, adeseori astrologul spune adevărul, deşi nu se întâmplă ceea ce spune, fiindcă afirmaţia lui s-a referit la dispoziţia întru totul adevărată a celor celeste, dar această dispoziţie este înlăturată de <facultatea> schimbătoare a celor inferioare.

(1) La primul <argument> trebuie spus că, într-adevăr, multe lucruri (şi infinite în privinţa noastră) ar trebui luate în calcul, deşi se iau în calcul foarte puţine cărora li se supun altele şi interpretarea lor este socotită previzibilă. De aceea, Ptolemeu[49] spune că ghicitorul nu trebuie să judece decât în mod probabil şi în general, datorită cauzelor superioare generice pe care cauzele proprii lucrurilor le exclud de cele mai multe ori.

(2) La celălalt <argument> trebuie răspuns că o atare oră se cunoaşte cu greu şi de aceea a fost găsit ca remediu să se ia un ascendent de grad ocult, adică o adecvare a cercului la ora conjuncţiei sau a întâmpinării luminătorilor, fiindcă acela are influenţă faţă de întreaga

naştere care urmează foarte curând, sau să se ia un ascendent la naşterea din pântece.

(3) La următorul, trebuie precizat că pe cale silogistică nu poate fi cunoscută concluzia interpretării; totuşi, imperfecţiunea ştiinţei nu impiedică, după cum spune Ptolemeu, să se cunoască ulterior lucrul care poate fi cunoscut ulterior, aşa cum se petrece în previziunea viselor. Căci între imaginea onirică şi interpretarea visului nu există o cale silogistică; şi aşa este în cazul tuturor părerilor interpretabile.

(5) La ceea ce se cercetează cu privire la deosebirea sexului la gemeni, trebuie precizat că sexul feminin se realizează întotdeauna cu prilejul vreunei deficienţe de principii. Căci, dacă sământa bărbatului este producătoare şi formativă, prin virtutea formativă pe care o deţine în ea însăşi, întotdeauna determină forma bărbatului din intenţie proprie, dacă nu este împiedicată de calitatea materiei, şi de aceea sexul feminin apare din deficienţă, natura particulară neintenţionând niciodată să facă femeie; dar, de vreme ce din partea naturii universale nu poate fi mai bine, se creează un ajutor al generării şi nu un generant în sens propriu, aceasta fiind femeia. Şi aceasta este ceea ce vrea să spună Domnul în *Geneza,* II, 18: „Mi *este bine"* spune El*„pentru om",* adică pentru bărbat, *„să fie singur; să-i facem un ajutor pe potriva lut*[1]. De aici rezultă că deosebirea sexului la gemeni provine din

deficienţa principiilor naturale într-o anume parte a seminţei, iar nu din perioada cerească. în schimb, faptul că la astfel de gemeni cel de parte bărbătească moare mai des se explică din aceea că materia a fost rău împlinită de virtutea formativă, de vreme ce astfel de gemeni sunt generaţi din divizarea unei seminţe, fiindcă dacă ar fi fost bine împlinită, şi pe unul şi pe altul i-ar fi format în bărbat. Dar materia bărbatului necesită o desăvârşire mai mare şi mai bună decât materia femeii, de aceea bărbatul rămâne bolnav şi slab, avându-şi cauza morţii din nedesăvârşirea materiei; dar femeia, căreia îi este suficientă o împlinire puţină datorită fragilităţii corpului ei, supravieţuieşte uneori; cel mai des totuşi ambii mor.

(4) La ceea ce se expune cu privire la luna a opta, în mod greşit au spus unii că cel născut în luna a opta moare mai des fiindcă a opta lună este atribuită lui Saturn, al cărui frig şi uscăciune îl ucid pe cel născut. Căci este dovedit fals prin aceea că mulţi dintre aceia care trăiesc mult în astrologie sunt consideraţi fii ai lui Saturn. Deci, cauza nu se află în cercul ceresc, ci în principiile naturii. Căci luna, după ale cărei conversiuni sunt măsurate conceperile şi impregnările, după cum spune Aristotel[50], este mai dominatoare. Luna este un alt soare, prin aceea că primeşte lumină de la soare şi ceea ce soarele face într-un an, luna îndeplineşte în decursul evoluţiei lunare. Căci de la lună nouă până la primul pătrar,

ea e caldă şi umedă precum timpul primăvăratic; de la primul pătrar până la lună plină, este caldă şi uscată precum vara; de la lună plină până la ultimul pătrar este rece şi uscată precum toamna; de la ultimul pătrar până la conjuncţie este rece şi uscată precum iarna. însă, în fluxul şi refluxul mării se vede faptul că ceea ce este născut reprezintă o mişcare a unei umori. Acest flux şi reflux, în mijlocul fazelor lunii, care este ziua a paisprezecea, revine la cerc prin descendenţă şi ascendenţă. Căci dacă fluxul mării este minim va reveni la acelaşi punct al puţinătăţii în ziua a paisprezecea. Deşi luna, la jumătatea fazelor ei, nu parcurge decât jumătatea cercului său, totuşi mişcarea de creştere, venind din sens opus, îi completează cealaltă jumătate a cercului. Căci luna, în oricare lună, se află de două ori în creştere, bineînţeles în momentul întâmpinării şi conjuncţiei cu soarele, în conjuncţie, luna ia de la

soare lumina vie şi, de vreme ce Venus nu se îndepărtează niciodată de soare şi stăpâneşte mişcarea umorii seminale, luna preia virtutea lui Venus, când intră în conjuncţie cu soarele. Şi astfel, din propria virtute mişcă umoarea, din virtutea soarelui revarsă viaţa umorii mişcate şi din virtutea lui Venus mişcă procrearea seminţei spre formele care convin procreării. Şi fiindcă Mercur este cu soarele, Mercur are virtutea contopirii, datorită numeroaselor sale giraţii pe care le deţine asupra oricărei alte planete. Luna, la rândul ei, preia această

virtute prin conjuncţia cu el şi, datorită acelei conjuncţii, sământa bărbatului şi a femeii se mişcă spre contopire. Astfel, prin conversiunile sale, luna cauzează şi reglează contopirile, concepţiile şi impregnările, însă în procreare se regăsesc şapte schimbări necesare. *Prima* dintre acestea este conversiunea seminţei, mai cu seamă la forma inimii în raport cu care se formează tot restul. A *doua* este distingerea materiei spre forma părţilor principale care posedă şi virtuţi creative, după cum ficatul creează virtuţile naturale, creierul, virtuţile animale şi vasele seminale, virtuţile formative ale zămislirilor. Şi, de aceea, în a doua schimbare pătrund în punctul inimii trei vezicule pe care le face spiritul îndreptat spre locul creierului, al ficatului şi al vaselor seminale. *A treia* schimbare o reprezintă distingerea materiei când vezicula creierului urcă în sus, vezicula ficatului puţin mai jos, spre dreapta, şi cel mai jos coboară vezicula vaselor seminale, iar această coborâre şi urcare sunt determinate de suflul spiritului care se află în inimă. *A patra* schimbare este distingerea întregii materii, spre a se distribui în locurile părţilor secundare care nu posedă virtuţi creative; această distingere înfăptuieşte de asemenea suflul inimii. Acest suflu perforează şi extinde materia. Perforând, el realizează vieţile arterelor, venelor şi ale nervilor, iar prin extindere, distribuie materia fiecărei părţi în locul ei propriu. *A cincea* schimbare este transpunerea materiei în forma

membrelor, formă pe care n-ar putea-o primi dacă nu ar fi umedă, iar această schimbare o face puterea formativă a inimii, îndreptată spre locul membrelor prin suflul spiritului. însă membrele configurate nu sunt apte să primească virtutea mişcătoare şi operativă decât prin consolidare şi legare. Acestea se împlinesc în cea de-a *şasea* schimbare prin căldura inimii răspândită împreună cu spiritul în membre, <căldură> care, uscând fluidul umed, consolidează şi întăreşte îmbinările şi înlănţuirile. în cea de-a *şaptea* schimbare se revarsă dinspre inimă mişcarea în toate membrele, prin virtuţile mişcătoare. Şi, de vreme ce întreaga mişcare a procreării provine de la lună, după cum deja s-a spus, trebuie ca ea să se împlinească în şapte conversiuni ale lunii la om, care este vieţuitorul cel mai desăvârşit. Deşi aceste schimbări ale seminţei nu se realizează succesiv conform numărului lunilor, totuşi desăvârşirea lor nu are loc decât după ce a fost completat numărul conversiunilor în cele şapte luni. Iar la animalele diferite de om, acest lucru nu se constată în mod regulat datorită precarităţii legăturilor lor, unele necesitând un timp mai îndelungat, ca elefantul, altele unul mai scurt, însă, după ce s-au împlinit aceste şapte conversiuni ale seminţei, embrionul are cele ce se cer în mod necesar. Dar, după cum afirmă Galenus, virtutea formativă se raportează la materie sub trei aspecte: căci uneori materia este redusă si virtutea abundentă,

alteori sunt proporţionate în mod egal, alteori virtutea este deficientă şi materia supraabundentă, şi când virtutea este abundentă, iar materia redusă, <procreaţia> este terminată la încheierea celei de-a şaptea luni; atunci virtutea abundentă realizează mişcarea puternică spre ieşirea <în lume>, copilul se naşte, trăieşte şi este realizat mic la trup, dar foarte agil în activităţi. însă, când virtutea şi materia sunt adecvate şi când materia este supraabundentă, atunci <procreaţia> nu este completă în luna a şaptea, ci se odihneşte în decursul unei conversiuni a lunii, care este luna a opta şi, după ce a fost împlinit acest parcurs, în luna a noua se mişcă spre ieşirea <în lume>, se naşte în luna a noua şi trăieşte, Şi aceasta este naşterea, aşa cum se petrece ea în aproape toate cazurile, însă, dacă virtutea este deficientă datorită nesupunerii materiei, mişcarea se realizează în luna a şaptea, când virtutea mişcătoare este dată şi este încheiată cu greu şi în mod precar abia în luna a opta, iar atunci <copilul> se naşte şi moare de cele mai multe ori; şi acest lucru nu rezultă din perioadă, ci datorită coruperii principiilor naturale. Dar cele care au fost spuse, sunt în general adevărate, deoarece complexităţile femeilor şi ale climatelor determină multă variaţie. De fapt, eu am văzut-o pe una care a născut în luna a unsprezecea un copil de o foarte mare greutate, iar Aristotel[51] afirmă că el a văzut-o pe una care a născut în luna a

paisprezecea.

(6) La ceea ce se expune cu privire la naşterea în capul Gorgonei, trebuie precizat că acele stele sunt funerare şi indică un deznodământ monstruos al vieţii. De aceea însuşi Perseu îşi ţine capul înclinat cu faţa într-o parte în acest loc. Dar aceasta, după cum am spus mai înainte, nu impune necesitate lucrurilor, ci o înclinare uşoară şi schimbătoare.
(7) Acelaşi mod de rezolvare este valabil şi în privinţa îmbrăcării unei haine noi, când luna se află în Leu; căci, după cum radiaţia perioadei imprimă dispoziţia ordinii fiinţei şi a duratei în lucrurile naturale, tot astfel se imprimă şi în cele artificiale.
(8) De aceea figurile imaginilor magice sunt proiectate a se realiza după aspectul stelelor.
Art. V. în ce tip de cauză se include destinul
Ceea ce se cercetează, anume, în ce tip de cauză se include <destinul>, a fost soluţionat deja prin cele de mai înainte, întrucât în realitate nu este cauză, ci este ceva ce ţine de cauză; căci este o formă a ordinii fiinţei şi vieţii, având imaginea virtuţilor cercului ceresc, aşa cum spunem uneori că unele nu sunt în realitate nici fiinţe, nici nefiinţe, ci sunt ceva ce ţine de fiinţă, precum sunt cele care se află în suflet şi potrivit cu unele mişcări şi cu timpul, după cum afirmă Avicenna[52].

(1) Unii totuşi se străduiesc să demonstreze că ar fi cauză, prin aceea că Platon aşază stelele pe acelaşi plan cu cele ce se nasc, în care se află forme care sunt cauzele lucrurilor generate şi regulă a fiinţei şi vieţii acestora. Căci el aduce un zeu al zeilor care le vorbeşte zeilor corporali, care sunt stelele, zicând: *„Cât despre acelea* <...>" - adică cele generate în lucrurile inferioare - *„eu le voi realiza punându-le sămânţa şi vi le voi da, iar vouă vă rămâne să faceţi la fel"*[53]. Şi le-a recomandat să supravegheze deopotrivă cu el în natură atât cultivarea pietăţii, cât şi îngrijirea dreptăţii, să îl înalţe pe acesta la ei după destrămarea învelişului pământesc, înţelegând prin *„pe acesta"* pe omul pios al cărui intelect este nemuritor şi ocupă după moarte aşezările siderale, tot aşa cum el a coborât din semănătura constelaţiilor în generare. De aceea, <zeul> a spus că, descinzând prin cercurile planetelor, sufletele îşi primesc facultăţile: memoria, inteligenţa, voinţa şi celelalte de acest fel, aşa cum arată Macrobius în *Comentariul la visul lui Scipio*[54].
(2) Acest lucru pare a-1 atinge Ovidius[55], care vorbeşte despre Calea Lactee şi spune: *„acesta e drumul celor aleşi spre bolţile marelui tunător".*
(3) Acest lucru este vădit şi prin raţionament, fiindcă pare a exista o unică natură a lucrurilor al căror act esenţial este unul; iar în conceperea adevărului pare a exista un unic act esenţial al inteligenţei cereşti şi al inteligenţei omului, deci o unică natură.

(4) Mai departe: relaţia unică, a oricăror forme a căror natură este una, este raportată la un corp de o natură unică, în eventualitatea în care s-ar afirma că se află în vreun corp. însă relaţia inteligenţei cereşti este cu o stea sau cu o planetă corespondentă sieşi; deci şi în cazul omului de natură intelectuală relaţia va fi spre o stea corespondentă.
(5) Aceasta reiese şi din afirmaţia Comentatorului asupra *Metafizicii,* XI[56], unde spune că limita desăvârşirii intelectului omului are loc dacă după moarte se alipeşte motorului ceresc.
Soluţie:
Trebuie precizat că este fals şi eretic a spune că sufletele intelectuale ar descinde de la o stea corespondentă <lor>, căci această opinie a aparţinut filosofilor egipteni, anume că sufletele intelectuale întocmite în stele de către un zeu al zeilor sunt împovărate cu învelişul trupesc în care sunt înveşmântate la un moment dat şi sunt apăsate de acea greutate spre corpurile generabile şi coruptibile, apoi, purificate fiind de acel <trup> prin cultul pietăţii şi al justiţiei, se întorc la stelele cărora le corespund. însă, ei au spus că învelişul trupesc ajunge la sufletele intelectuale în acelaşi fel în care sufletul se îmbuibă faţă de plăcerea hrănirii trupului.

Căci ei au spus că corpurile planetelor se hrănesc cu foarte subtilul vapor al mlaştinilor scitice, aşezate între cele două solstiţii între care se află cea mai mare răspândire a planetelor. Şi astfel, atunci când îl atrag sunt apăsate de greutate şi se retrag, iar când îl asimilează se uşurează şi îşi organizează cursul;

acest lucru foarte subtil din sfera focului şi a aerului ei îl numeau nectarul zeilor. Şi în felul acesta au spus că învelişul trupesc ajunge la sufletele aşezate în stele. Ereticii, luându-şi de la această opinie prilejul greşelii, au spus că toate sufletele făcute în cer laolaltă cu îngerii au fost transpuse în aceste corpuri pământeşti datorită păcatului pe care l-au comis acolo, pentru ca, purificându-se aici între timp, să revină în locurile cereşti. Aceasta ar spune David (în *Psalmul* CXLI, 8): *„Scoate din temniţă sufletul meu ca să se mărturisească numelui Tău".* Aşadar, respingând acestea, noi spunem laolaltă cu Aristotel[57], în *Despre cauzele proprietăţilor elementelor şi a planetelor,* că atunci când apa bărbatului cade în matricea femeii, se coace în aceasta printr-o coacere puternică şi devine o bucată de carne, iar în ea se creează sufletul, prin porunca lui Dumnezeu.

(1,4) Deci, ceea ce Platon spune că este diseminarea sufletelor în stele este spus prin raţionamentul analogiei care este în proporţionarea intelectului uman la intelectul inteligenţei cereşti. Stelele nu se

retrag decât dacă primesc această sarcină, după cum însuşi zeul zeilor afirmă că el însuşi face semănătura acestora; căci această însămânţare nu este în potenţa care poate Fi anterioară actului, ci este însăşi acţiunea naturii intelectuale.

(2) Iar afirmaţia lui Ovidius este metaforică, fiindcă nu se ajunge *„spre bolţile marelui tunător"* decât prin calea candidă, prin candoarea inocenţei şi a justiţiei.

(3) La ceea ce se argumentează prin raţionamentul <următor>, trebuie precizat că este unică natura acelora al căror act esenţial unic urmează egalitatea firii. însă a înţelege şi a contempla în mod intelectual nu este specific inteligenţei cereşti şi sufletului raţional prin egalitatea firii, ci prin anterior şi posterior, fiindcă intelectul inteligenţei este lipsit de continuu şi timp, fără corelare şi însăşi realitatea primă a lucrurilor. însă intelectul nostru este caracterizat de continuu şi timp, raportându-se la realităţile prime ale lucrurilor precum ochiul liliacului la lumina soarelui. A deţine înţelegerea prin anterior şi posterior se desprinde însă din natura superioară şi inferioară care se deosebesc în mod specific.

La afirmaţia Comentatorului, trebuie spus că alipirea nu are loc conform naturii unice şi comune, ci conform obiectului unic şi comun al cercetării care vizează fericirea de după moarte, după cum spune Aristotel[58] în cartea *Despre cer şi lume* că, în afara

cerului, nu există timp nici loc, ci viaţă fericită, înţelegând prin a fi în afara cerului ceea ce se află deasupra cursului constelaţiilor, în locul tihnitei contemplări a fericiţilor.

NOTE

[1] Deşi Albert cel Mare nu respectă întotdeauna structura unei *quaestio* clasice, aşa cum poate fi aceasta studiată, de pildă, în *Summa Theologica* a Sfântului Toma (adică un enunţ al temei cercetate şi al negării concluziei dorite, apoi o înşiruire a argumentelor care vin împotriva tezei pe care autorul va dori în final să o susţină, prezentarea argumentelor în favoarea autorului, concluzia, argumentarea ei şi, în fine, respingerea obiecţiilor prezentate la început), totuşi structura formală a celor cinci *quaestio* ale tratatului de faţă înşiră atât opinii *contra* cât şi *pro* în raport cu părerea finală a lui Albert. Aceasta înseamnă că putem sesiza sensul gândirii lui Albert cel Mare numai parcurgând întreg şirul argumentativ. în acelaşi timp, putem surprinde demersul lui Albert descoperind sursele citărilor, conexiunile pe care le face între diferiţi autori, felul în care Albert înţelegea să îşi reconstruiască tradiţiile filosofice şi să le transforme în propriile instrumente de lucru.

[2] Cf. Boetius, *Despre consolarea filosofiei,* 1,4, proza 6, n. 9, în PL, voi. 63, 815a.

[3] Cf. Aristotel, *Despre generare şi corupere,* II, 336b, pp. 12-15.

[4] Albert a putut prelua datele cosmologiei sale în principiu de la Aristotel, *De coelo,* apoi de la Ptolemeu, *Almagesta, Quadripartitum, Centiloquium,* împreună cu comentariile lui

Haly (Abubacher) sau din *Corpus hermeticum.* Frecvenţa cu care Albert citează aceste texte în toată opera lui, pe lângă savoarea unei limbi latine presărate cu obscuritatea câte unui termen transcris din greacă sau arabă, probează alianţa fermă între ontologie, teoria sufletului şi cosmologie, căreia îi subscria Albert. Pasajul de faţă pare a fi fost inspirat, notează Paul Simon, editorul textului lui Albert, din *Liber Hermetis Mercuriis Triplicis Trismegisti De sex rerum principiis,* §. 94 (ed. Th. Silverstein, în *Archives d'Histoire Litteraire du Moyen Age,* 30 (1955) Paris, 1956, p. 256: *„Totius caeli ambitus in XIIaequas partes dividitur, quae signa dicuntur, unumquodque signum in triginta gradus aequales, gradus in sexaginta minuta, minutum in sexaginta secunda, secundum in sexaginta tertia, tertia in sexaginta quarta, quartum in sexaginta puncta". - „întreg cuprinsul cerului se împarte în 12 părţi egale care se numesc semne, fiecare semn se împarte în 30 de grade egale, un grad în 60 de minute, un minut în 60 de secunde, o secundă în 60 de terţe, o terţă în 60 de pătrimi, iar o pătrime în 60 de puncte!'*

[5] Cf. Aristotel, *Fizica,* IV, 221a 4-11.

[6] Cf. Aristotel, *Fizica,* VIII, 250b 14-15.
[7] Cf. Sfântul Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu,* V, cap. 6, în PL, voi. 41, coli. 146.
[8] Argumentul folosit de Albert opune în realitate tradiţia postplatoniciană şi augustiniană tradiţiei aristotelice, în ceea ce priveşte teoria sufletului. Dacă pentru cea dintâi sufletul este o realitate imaterială care are o relativă autonomie faţă de corp, în spiritul întemeierii teoriei sufletului în argumentele nemuririi sale din *Phaidon* şi din *Phaidros,* tradiţia aristotelică respectă formula din *Despre suflet,* 412b 3-5, unde sufletul este *„actul prim al corpului natural dotat cu organe".* Conform acestei definiţii, fiecare facultate a sufletului ar trebui să corespundă unui organ corporal. De vreme ce paradoxul principal al tratatului *Despre suflet* constă în faptul că intelectul este lipsit de acest

organ corporal, dar este o facultate a sufletului (cf. *Despre suflet,* 429b 10 sqq.), tradiţia postaristotelică, bazându-se pe unele sugestii ale Filosofului însuşi, a interpretat această situaţie drept o confirmare a unei analogii între inteligenţă şi cerul inteligibil, fapt afirmat de Albert în acest pasaj şi în cel următor, unde el evocă situaţia teoretică din *Despre suflet.* (Pentru prezentarea cadrului teoretic din *Despre suflet,* III, 5 şi o discuţie asupra diferitelor opinii despre acest text, cf. DUI, postfaţa, §. 3^4.)
[9] Cf. Aristotel, *Despre suflet,* 429b 10 sqq. Natura argumentului lui Albert este mai complicată, deoarece el se bazează implicit pe o relaţie de analogie între suflet şi cer, presupusă ca evidentă în cazul Filosofului. Dacă intelectul are o natură care nu se poate desprinde de succesiunea dintre anterior şi posterior (este legat de continuu şi de temporal), şi este lipsit de un organ corporal, el poate fi supus influenţelor siderale deoarece cerul, cu mişcările sale circulare perfecte, reprezintă principiul însuşi al succesiunii dintre anterior şi posterior, atât în tradiţia platoni-ciană (cf. *Timaios,* 38c), cât şi în cea aristotelică (cf. *Fizica,* IV, 223b-224a). Din acest motiv, Albert renunţă ceva mai jos la subordonarea dintre inteligenţă şi cer, conferindu-le un statut analogic (cf. *infra,* §.7).
[10] O asemenea afirmaţie nu se găseşte în *corpus aristoteli-cum,* deşi ea ar putea fi necontradictorie cu unele afirmaţii din *Despre suflet,* unde intelectul îşi subordonează celelalte facultăţi ale sufletului asemeni figurilor geometrice care se înscriu una în cealaltă (cf. *Despre suflet,* 414b 19). Ideea că sufletul este instrument al inteligenţei apare în *Liber de causis,* propoziţia 33, unde termenul *instrumentum* alternează în manuscrise cu termenul *stramentum (suport, aşternut).* Amănuntul este important din mai multe puncte de vedere: *Liber de causis* a fost pus sub autoritatea lui Aristotel până ce Sfântul Toma, probabil în 1268 sau în 1269, descoperă faptul că el este o compilaţie arabă după *Elementele de teologie* ale lui Proclos; această

camuflare a tratatului în ***corpus-ul*** aristotelic conferă un traseu determinat şi inconfundabil aristotelismului în secolului al XM-lea. în al doilea rând, în sens filosofic, amănuntul de mai sus este important deoarece ideea că sufletul este instrument al inteligenţei preface facultăţile sufletului în ipostaze ierarhice, reamintind principiul convertirii ipostazelor ierarhice ale lumii în facultăţi ale sufletului din *Liber de causis,* propoziţiile 27-36, şi îi rezervă lui Albert posibilitatea de a admite că destinul celest al sufletului nu are implicaţii asupra activităţii intelectului. în al treilea rând, în sens filologic, ocurenţa *instrumentum* din tratatul lui Albert este importantă deoarece ea ne certifică faptul că Albert a cunoscut ambele ocurenţe din *Liber de causis,* adică şi *stramentum,* aşa cum citează el în *De causis et processu imiversitatis,* Liber 2, tr. 1, cap. 16, ed. Fauser, p. 79, r. 4), dar şi *instrumentum* (citat în contextul de faţă, unde Albert îl evocă pe Aristotel fără a numi efectiv tratatul). Dacă alăturăm acest amănunt cu faptul că, în *Dcpu,* Albert se îndoieşte de paternitatea aristotelică a textului, fără s-o nege ferm, de aici ar putea rezulta faptul că Albert a scris textul *Despre destin* înainte de *Dcpu,* deci înainte de anul 1264. Cf. şi *Liber de causis,* ediţie bilingvă, note şi comentarii de A. Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001.
[11] Cf. Aristotel, *Fizica,* VII, 2, 243a 3-245b 2.
[12] Pasajul ni se pare extrem de important pentru lămurirea sensului în care Albert cel Mare foloseşte termenul *philosophia:* dacă, în *sens filosofic,* inteligenţa este motorul lumii, aşa cum reia părintele dominican cu câteva rânduri mai jos, înseamnă că susţinerile de acest fel, din domeniul momentan comun al ontologiei şi al cosmologiei, desemnează filosofia ca referindu-se la *corpus-u* de texte greco-arabe care au pătruns în mediul latin la începutul secolului al XIH-lea şi care conţineau teorii neopla-toniciene, aristotelice şi corolariile lor arabe, şi a căror coerenţă teoretică relativă le opunea cosmologiei şi teologiei creştine. Cele

219 propoziţii condamnate de episcopul Etienne Tempier al Parisului în anul 1277 demonstrează faptul că acest *corpus* de texte noi a avut o coerenţă teoretică structurată în jurul ideii că intermediarul între Dumnezeu şi lume este „inteligenţa", con-cept care punea la un loc problemele tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel şi tema inteligenţei neoplatoniciene (pentru textul bilingv al propoziţiilor condamnate, cf. DAM, pp. 198-229). Faptul că Albert se referă la acest *corpus* de texte şi la această tradiţie greco-arabă (adică la Averroes, la Avicenna, Abubacher, Ptolemeu, Aristotel, *Liber de causis* etc.) atunci când invocă *filosofia,* şi nu neapărat la un mod de a gândi argumentativ, reiese din folosirea aceluiaşi termen de *philosophia* în *Despre cincisprezece probleme* (cf. DUI, pp. 94 sqq.), unde folosirea argumentelor luate din aceşti autori desemnează pentru Albert caracterul *filosofic* al unei teze.
[13] Cf. Aristotel, *De spre părţile animalelor,* III, 3,665 a 10-12.
[14] Cf. Aristotel, *Despre cer,* II, 292a 18-21.
[15] Cf. Macrobius, *Commentarium in somnium Scipionis,* I, cap. 3, n. 8-10, ed. Willis, p. 10, v. 10-25.
[16] Cf. Aristotel, *Despre somn şi veghe,* II, 462b 26-28.
[17] Cf. Ptolemeu, *Centiloquium,* verbum 4, ed. Veneta, f. 107 rb, dar şi Albert, DeXV, cap. 4.
[18] Cf. Boetius, *Despre consolarea filosofiei,* V, proza 1, n. 11-19, PL, voi. 63, coli. 83 la-832a. De fapt, teoria întâmplării provine de la Aristotel, *Fizica,* II, 196a.
[19] Cf. Boetius, *Despre consolarea filosofiei,* IV, proza 6, n. 10,PL,vol. 63, coli. 815a.

[20] Cf. Grigorie cel Mare, *Homilia* 10, PL, voi. 76,coli. 1112a.
[21] Sfântul Augustin s-a pronunţat în mai multe rânduri împotriva determinismului astral, fiind printre cei dintâi care au încercat să gândească problemele cosmologiei şi ontologiei independent de tema intermediarităţi celeste căreia îi subscrie Albert, o dată cu tradiţia culturii greco-arabe moştenite de părintele

dominican. Cf., de exemplu, *De gen. ad litteram,* II, cap. 17, n. 35-37, în PL, voi. 34, coli. 278-279, sau *De doctrina christiana,* II, cap. 22, n. 33-35, în PL, voi. 34, coli. 51-53, pentru pasajul invocat aici.
[22] Cf. Sfântul Augustin, *De divinis quaestionibus,q.* 46, n. 2, în PL, voi. 40, coli. 30 unde spune: *„Rerum omnium creandarum creatarumque rationes in mente divina continentur ..., quarum participatione fit ut quidquid est, quoquo modo est".* - *„Raţiunile tuturor lucrurilor care urmează să fie create si care au fost create sunt conţinute în mintea divină ..., iar prin participarea la ele se întâmplă ca fiecare lucru să fie ceva şi să fie într-un fel."* Această teorie a fost dezvoltată ca teorie a ideilor divine de tradiţia scolastică (cf,, de exemplu., Sfântul Toma din Aquino, *Summa Theologica,* Q. 15, art. 3).
[23] Cf. Sfântul Augustin, *De trinitate,* III, cap. 4, n. 9, PL, voi. 42, coli. 873. Argumentul „voinţei divine" formulat de Sfântul Augustin este citat aici de Albert fără ca părintele dominican să adere la el: acest argument are ca asumpţie principală negarea oricărui tip de cauzalitate a cerului asupra pământului, element decisiv în teoria destinului.
[24] Cf. Boetius, *Despre consolarea filosofiei,* IV, proza 2, n. 36, PL, voi. 63, coli. 795a.
[25] Cf. Romani, 9,10.
[26] Cf. Boetius, *Despre consolarea filosofiei,* IV, proza 6, n. 9, PL, voi. 63, coli. 815a.
[27] Deşi nu am avut acces la *Corpus hermeticum,* în *Dcpu,* I, tr. 4, cap. 6, r. 72-84, Albert citează *in extenso* acest text cu un pasaj care explică situarea destinului în teoria hermetică: *„Haec tria, hymarmenes, necessitas, ordo, maxime dei nutu sunt effecta, quae mundum gubernant sua lege et ratione divina. Ab his ergo omne velle et noile divinitus aversum est totum (...) Prima igilur hymarmenes est, quae iacto velut seminefuturorum omnium suscipit prolem".* - *„Acestea trei, adică destinul, necesitatea, ordinea, reprezintă în cea mai mare măsură efecte ale voinţei divine care guvernează lumea prin legea şi prin raţiunea lor divină. De aici provine întreaga voinţă şi împotrivire divina. (...) Aşadar, prima dintre ele este destinul, care dă naştere unei urmări aruncat ca o sămânţă a tuturor celor viitoare."* [2H] Cf. Alain de Lille, *Anticlaudianus,* poem filosofic de la sfârşitul secolului al XH-lea, iar pasajul este citat de fapt din Ovidius, *Amores,* 3,4,73.
[29] De fapt, este vorba de un pasaj din comentariul lui Chalcidius la *Timaios: In Timaeum,* cap. CXLIV,ed. J.H. Waszink, p. 182, v. 11-p. 183, v. 6.
[30] Cf. Hans Walther, *Carmina medii aevi posterioris latina,* I, *Iniţia carminum ac versuum medii aevi posterioribus latinorum,* Gottingen, 1959, §. 2943, folosit de Albert şi în *Dcpu,* I, tr. 4, cap. 6.
[31] Cf. *Ptolemeu,Quadripartitum,tr.* 1,cap. 2,cu comentariul lui Haly (Abubacher), ediţia veneţiană, f. 4ra.
[32] Statutul ontologic al acestei realităţi intermediare între necesitate şi contingenţă conţine centrul de greutate al tratatului *Despre destin.* Pentru sensul asumării acestei realităţi intermediare cf. comentariul final al volumului de faţă.
[33] Cf. Boetius, *Despre consolarea filosofiei,* V, proza 4, PL, voi. 63,648c-649a şi Aristotel,*Etica Nicomahica,* 1144b 33-35. Tema fiinţei create care atinge o perfecţiune conformă gradului de receptivitate al subiectului în care este creat (aşa-numita receptivitate *quantum potest)* reprezintă una dintre temele predilecte ale scolasticii în explicarea raportului de participaţie a creaturii la Creatorul ei. Această temă aduce cu sine avantajul salvării atributului perfecţiunii Creatorului şi dezavantajul obligaţiei (pentru a salva doctrina creaţiei *ex nihilo)* de a explica printr-o altă teorie faptul că subiectul cu receptivitate limitată are, la rândul lui, statut de creatură, şi nu de materie pasivă eternă din care un eventual demiurg creează lumea. Originea ideii poate fi

regăsită într-un pasaj din Platon, *Timaios,* 38c, unde Platon se referă la participarea timpului la eternitate. Apoi, Aristotel, în *Despre suflet,* 415b, unde se referă la participaţia pe grade diferite a fiinţelor sublunare la lumea divină. Dar inserţia acestei doctrine într-un context al teoriei ierarhiei lumii a putut fi lecturat de doctorii scolastici în *Liber de causis,* propoziţia 179 (ca şi 158 sau 177), unde teoria participării *quantum potest* devine o formulă de explicitare a raportului unu-multiplu în procesul emanaţiei: *„Diversitatea receptării nu provine de la cauza primă, ci din pricina celui care receptează".* Dovada cea mai clară a faptului că Albert cel Mare uzează de sensul din *Liber de causis* al doctrinei constă în prezenţa, cu câteva rânduri mai jos, a numelui lui Dionisie (invocând *Despre numele divine,* cap. 6-7), unde doctrina participaţiei *quantum potest* este analogică celei din *Liber de causis* (eveniment motivabil istoric prin faptul că atât *corpus dionisiacum* cât şi *Liber de causis* erau descendenţe monoteiste - creştine şi arabe - ale doctrinei emanaţiei a lui Proclos). [34] Desenul lui Boetius poate fi reluat în următoarea figură:
Explicaţii
1. Punctul central este motorul lumii;
2. Ordinea se păstrează doar în cercul interior, linia reprezentând lanţul din care cele superioare se raportează la cele inferioare, o raportare earc nu îşi poate proiecta ordinea, după cum se vede, în cele gencrabile şi coruptibile;
3. Cercul central este cauza destinului.

[35] Cf. Ptolemeu, *Quadripartitum,* tr. 1, cap. 3, dar şi Albert, DeXV, cap. 3, în care Albert enumera trei motive conform cărora destinul nu ar avea influenţă asupra lumii sublunare: *„Unul dintre acestea este acela că el nu provine în mod imediat, ci printr-un mediu prin a cărui variahilitate el poate fi împiedicat. Cel de-al doilea: fiindcă, în cele născute, el operează prin accident şi nu prin sine; căci el operează prin calităţile prime pe care virtuţile stelelor nu le primesc prin sine; cel de-al treilea motiv este acela că operează în ceea ce operează în diversitatea* ţ *puterea materiei celor născute, iar această materie*

nu pooate primi virtuţile cerurilor în chip uniform şi după cum sunt ele în ceruri" (cf.DUI.pp. 110-111).
[36] Cf. Ptolemeu, *Centiloquium,* verbum 8,ed. Veneta, f. 107 rb.
[37] „Comentatorul" în cazul lui Ptolemeu era Haly (Abubacher), filosof arab cu ale cărui comentarii pătrunsese în cultura latină *Centiloquium* al lui Ptolemeu. (Cf. *Commentarius Haly in Ptolemaei Centiloquium,* verbum 5.)
[38] Exemplul dat este valoros întrucât ne convinge de valoarea transcendentală a destinului: sufletul informează trupul astfel încât facultăţile superioare le influenţează pe cele inferioare (astfel, conceperea imaginii feminine trezeşte dragostea). în acelaşi fel calităţile active şi pasive ale cercului celest au influenţă asupra corpului. Aceasta înseamnă că, tot aşa cum sufletul este condiţia absolută de posibilitate a vieţuirii corpului (adică transcendentalul lui) tot aşa cerul este transcendentalul lumii, cu alte cuvinte, condiţia generică de posibilitate a realizării a tot ceea ce este pe pământ. De aceea, destinul există fără ca sufletul omului să i se supună: dimpotrivă, sufletul omului este analogic destinului, fiind cel care *destinează* un corp realizării sale în act. Iar dacă am admite că există o analogie între suflet şi cer, aşa cum spera şi Albert, atunci această destinalitate ar putea fi lectu-rată prin poziţiile stelelor.
[39] Cf. Ptolemeu, *Centiloquium,* verbum 8, ed. Veneta, f. l()7vb.

[40] Cf. Albert, *Dcpu,* II, tr. 1, cap. 13, unde Albert defineşte cuvântul *alatyr* (sic!) ca fiind efectiv cercul celest, nu numai efectul lui: *„caelestis autem circulus apuci sapientes arabum alatyr vocatur. Esse igitur animae est intellectualitate formatum et ad alatyr determinatum. Hoc igitur modo anima nobitis a causa prima procedit, ut in esse nobilis animae constituatur". - „Insă cercul celest este numit* alatyr *de înţelepţii arabi. Aşadar, fiinţa sufletului este formată în sens de intelect si determinată către* alatyr. *în acest fel provine sufletul nobil de la cauza primă, pentru a se constitui înfiinţa sufletului nobil."*
[41] Pentru stoici, teza determinismului circular celest reprezenta o teză comună care apare în numeroase fragmente. Cf., de exemplu, *Veterum fragmenta stoicorum,ed.* Arnim, II, fr. 625, celebru prin doctrina eternei reîntoarceri a identicului (tradusă în DAM, p. 250, nota 17).
[42] „Orizontul" sufletului ar putea desemna, în opinia lui Albert, raportul de analogie al sufletului cu cerul. Termenul se referă în mod originar la limita circulară a cerului, însă el are o carieră filosofică mai bogată care îi impune b anumită conotaţie a intermedierii între suflet şi cer. Astfel, în *Liber de causis* sufletul este cauză a timpului (propoziţia 26), deoarece numai el numără anteriorul şi posteriorul, iar sufletul *„este în orizontul eternităţii"* (propoziţia 22). Faptul că traducătorul latin (Gerardus din Cremona) al tratatului arab a preferat acest cuvânt dovedeşte faptul că el se leagă de o tradiţie mai veche în care intermediarul între inteligibil şi sensibil era numit, de pildă în patristică, *metho-rios,* iar la Plotin el există *„în limita inteligibilului" (Enneade,* 4,2). De altfel, atât Albert cât şi Sfântul Toma, comentează ideea sufletului ca *„horizon"* în termenii distincţiei dintre sufletul care măsoară timpul şi timpul care este măsurat. Sfântul Toma recunoaşte chiar o identitate între suflet şi cer, ca orizont care divide eternul de coruptibil: *In Librum de causis expositio,* ed. Pera, p. 16, §.61. *„Loquitur enim Mc de anima quam attrihuunt*

philosophi corpori caelesti et propter hoc dicitur quod est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus. Horizon enim est circulus terminans visum et est infimus terminus superioris hemispherii, principium autem inferioris. Et similiter anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis". - „Aici *este vorba despre sufletul pe care filosofii îl atribuie corpului celest, şi din acest motiv se spune că se află în orizontul eternităţii mai prejos şi mai presus de timp. Căci orizontul este cercul care încheie vederea şi este limita inferioară a emisferei superioare şi principiul celei inferioare. Şi în acelaşi fel sufletul este limita eternităţii şi principiul timpului."* în schimb, Albert este de părere că existenţa sufletului în orizontul etenităţii îi conferă acestuia un statut cosmologic: cf. Albert, *Dcpu,* ed. Fauser, p. 71 r. 56-60: *„Horizon enim superflcies est secans et dividens ea quae sunt mundi inferioris, ah his quae sunt mumii superioris". - „Orizontul reprezintă suprafaţa secantă care divide cele ce sunt în lumea inferioară faţă de cele care sunt în lumea superioară."* în acest context terminologic, afirmaţia din *Despre destin* conform căreia două suflete gemene au orizonturi diferite trebuie înţeleasă în sensul în care fiecare individual unic numeric poartă ca individual universalul sufletului, pe care îl actualizează ca atare.
[43] Cf. Aristotel, *Metafizica,* 985b 23-986a 5.
[44] Cf. Aristotel, *Despre somn şi veghe,* II, 463b 26-28, unde Aristotel invocă exemplul unor oameni nepricepuţi (euxeXeiţ dSi-Spumoi) ale căror previziuni sunt informate de evenimente.
[45] Cf. Aristotel, *Etica Nicomahica,* 1137b 30-32.
[46] Cf. Ioan Damaschin, *Despre credinţa ortodoxă,* II, cap. 7, în PG, voi. 94, 893a.
[47] Cf. Ptolemeu, *Centiloquium,* verbum 73, ed. Veneta, f. 114 ra.
[48] Cf. Ptolemeu, *Quadripartitum,* tr. 1, cap. 1. Pentru taxonomia ştiinţei cerului, trebuie amintit faptul că, în mod tradiţional, după Aristotel, *Metafizica,* 997b etc, astronomia este o

ştiinţă care se ocupă cu corpurile ideale şi este una dintre ramurile matematicii, alături de aritmetică, geometrie şi muzică. Pentru ramurile intrinseci ale astronomiei vezi şi Boetius din Dacia, *Despre eternitatea* ***lumii,*** §. 8, în DAM, pp. 148-151.
[49] Cf. Ptolemeu, *Centiloquium,* verbum 1, ed. Veneta, f. 107ra.
[50] Cf. Aristotel, *Despre generarea animalelor,* IV, 2,767a 5-7.
[51] Cf. Aristotel, *Historia animalium,* 584b 18-20,cu precizarea faptului că Aristotel se referă, de fapt, la 11 luni şi nu la 14, aşa cum suţine Albert („.>/ *s-ar părea că a născut într-un interval de unsprezece luni").*
[52] Cf. Avicenna, *Metafizica,* tr. 4, cap. 6, ed. Veneta, f. 72v-73ra.
[53] Cf. Platon, *Timaios,* 41c-42b.
[54] Cf. Macrobius, *Commentarium in somnium Scipionis,* I, cap. 12, ed. Willis, p. 47, v. 30 sqq.
[55] Cf. Ovidius, *Metamorfoze,* I, 170.
[56] Cf. Averroes, *In Metaphysicam comm.,* comm. 38, ed. Veneta, 1560.
[57] Cf. Pseudo-Aristotel, *De causis et proprietatibus ele-mentorum,* în *Arislotelis Opera cum Averrois commentaria,* ed. Veneta, 1560, t. 6, p. 281a (termenul *aqua* apare, notează ediţia citată, înlocuit în unele lecţiuni cu *sperma).*

[58] Cf. Aristotel, *Despre cer,* I, 9, 279a 11-12.

Principiul cerului
şi tratatul *Despre destin*
al lui Albert cel Mare

„philosophice loquendo,
intelligentia est motor orbis"
Albert cel Mare, *Despre destin,* 1,7.

Folosirea termenului *„philosopriia"* în opera lui Albert cel Mare uimeşte mai întâi printr-o semnificaţie puţin obişnuită a termenului şi, în al doilea rând, prin viziunea pe care călugărul dominican o are asupra împărţirii şcolilor filosofice tradiţionale. Plecând de la explicitarea acestor două situaţii, este posibilă înţelegerea manierei în care Albert gândeşte tema destinului şi fiinţarea în lume a omului. în privinţa primei observaţii, în tratatul *Despre ■ cincisprezece probleme*[1], scris în jurul anului 1270, Albert dezbate câteva chestiuni legate de natura subiectului gânditor, de determinismul astral, de liberul arbitru şi de demonstrabilitatea creaţiei. în fiecare dintre aceste dezbateri, criteriul după care el judecă validitatea unei demonstraţii este măsura în care ea *„a fost determinată în filosofie"* (cap. 4). Afirmaţii cum sunt *„sufletul uman este, potrivit filosofilor, o*

imagine a lumii"[1] (cap. 4) sau *„potrivit filosofilor, nimic din ceea este formă cu adevărat nu se corupe*[11] (cap. 7) ar putea conduce la ideea că Albert nu are în vedere prin termenul de *„philosophia"* numai o disciplină abstractă şi distinctă de propria ei istorie, situată în planul unei proceduri formale, deosebite de o metodă (eventual) teologică[2], ci el pare că se refen mai degrabă la un sistem al lumii pus în seama unei tradiţii precise, invocate ca argument de autoritate. Acesta este cazul pasajului din *Despre destin* invocat în motoul nostru *(„filosofic vorbind, inteligenţa este motorul lumii")* care ar putea însemna, într-o parafrază posibilă, faptul că, invocând tradiţia peripatetică greco-arabă, care pătrunsese în mediul filosofic latin la începutul secolului al XlII-lea, se poate spune că inteligenţa, ca ipostază ierarhică de inspiraţie peripatetică şi neoplatoniciană, rostită fie echivoc fie univoc despre intelectul universal şi cel uman, poate fi înţeleasă ca sursă a ordinii, a vieţii şi a sensului evenimentelor lumii sublunare. Compunând această parafrază, vom fi datori să explicităm secvenţele ei.
în al doilea rând, Albert are o viziune asupra istorici filosofiei care, deşi este uşor explicabilă, poate totuşi uimi: el organizează întreaga tradiţie filosofică în trei şcoli principale: epicurei, stoici şi peripateticieni[3], unde epicureii îi reprezintă în general pe ato-mişti, cunoscuţi indirect de Albert, stoicii îi reprezintă,

alături de stoicismul tradiţional, pe Platon, pe Hermes Trismegistul şi pe Pythagora[4], iar peripateticii sunt Aristotel, Alexandru, Teofrast, Avicenna, Algazel şi Averroes. Subscriind el însuşi cel mai adesea tezelor peripatetice, taxonomia lui Albert, deşi amestecă tradiţiile şi propune adesea atribuiri doctrinare aberante, ascultă totuşi de un criteriu ferm: în monografia sa recentă dedicată părintelui dominican, Alain de Libera[5] susţine faptul că acest criteriu este modul în care fiecare dintre tradiţii concepe realizarea fiinţărilor particulare: fie prin intermediul circulaţiei cor-pusculilor, fie prin acordarea unor forme materiei preexistente (ipoteză legată de numele lui Avicenna, de la care scolastica a moştenit conceperea divinităţii ca dătătoare de forme - *Dator formarum),* fie prin realizarea unei forme în materie *(eductio formarum* - concept atribuit de Albert tradiţiei peripatetice)[6]. Datorită acestor două remarci, se poate înţelege de ce referinţa filosofiei este cel mai adesea tradiţia peripatetică, aşa cum înţelegea Albert să o reconstruiască. Ori, în această tradiţie care începea cu opera aristotelică, la care se adăugau cele câteva apocrife pe care Albert le atribuia Filosofului (mai cu seamă celebrul *Liber de causis),* apoi câteva opuscule ale lui Alexandru din Afrodisia, comentariile lui Averroes la textele lui Aristotel, secondate de tratatul *Despre suflet* şi *Metafizica* lui Avicenna şi de tratatul *Despre intelect şi obiectul său* al lui

Alfarabi[7], ar putea fi recunoscut un principiu ale cărui consecinţe ghidează, în opinia noastră, sensul tratatului *Despre destin.* Acest principiu postulează existenţa unui intermediar între absolutul divin şi lumea sublunară, astfel încât acest intermediar este însufleţit, corporal şi totodată inteligibil. Folosind într-un sens foarte larg termenul „cer", vom numi acest principiu în cele de mai jos „principiul

cerului". Deşi el funcţionează, evident, foarte variat de la un autor la altul în cadrul tradiţiei peripatetice, faptul că Albert îl înţelege ca pe o unitate impune cercetării noastre examinarea surselor acestui principiu şi a urmelor sale prezente în *Despre destin.*
S-ar putea spune, urmărind de fapt întreaga traiectorie a „principiului cerului" în filosofia secolului al XlII-lea, că el presupune trei trăsături principale care au provocat tot atâtea conflicte doctrinare. Mai întâi, „cerul" la care facem referinţă, adică un concept obţinut din sinteza relativă a cerului platonico-aris-totelic cu tema ierarhiilor sufletului şi ale inteligenţei la Plotin şi la Proclos, este intermediar între Dumnezeu şi lumea creată, iar această intermedia-ritate a condus la interogaţii asupra capacităţii divine de a cunoaşte singularele nemediat de universalitatea inteligenţei celeste[8], sau asupra puterii divine de a acţiona asupra celor coruptibile altminteri decât prin guvernarea mişcării circulare perfecte a astrelor cereşti, în al doilea rând, această mişcare circulară

perfectă asigură generarea şi coruperea lumii sublunare. Ideea a fost moştenită din *Timaios-u* plato-nician şi din tratatul aristotelic *Despre cer,* împreună cu o serie de fragmente celebre din *Metafizica* (de pildă, ordinea lumii şi a cerului expusă în cartea a IX-a, cap. 8, ca o ilustrare a principiului anteriorităţii actului faţă de potenţă[9]). Această idee a condus, pentru latini, la disputele doctrinare privind demonstrabili tatea creaţiei în timp şi eternitatea lumii[10]. în al treilea rând, „cerul" la care facem referinţă este analogic sufletului uman. Această trăsătură a principiului cerului este, poate, cea mai puternică dintre cele trei determinaţii, deoarece, aşa cum vom încerca să argumentăm, ea provine din două tradiţii diferite pe care le-a dezvoltat „peripatetismul" secolului al XlII-lea şi în special cel al lui Albert (dar şi cel al averroismului latin al lui Siger din Brabant, şi deopotrivă tomismul, deşi acesta a formulat în cele din urmă serioase rezerve faţă de această analogie). Analogia dintre suflet şi cer provine, pe de o parte, din soluţia lui Averroes la dificultăţile tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel şi, pe de altă parte, din ierarhia inteligenţei şi a sufletului din *Liber de causis,* tratat atribuit până în anul 1268 lui Aristotel, fiind de fapt o parafrază arabă din secolul al IX-lea la *Elementele de teologie* ale lui Proclos[1']. Şi această a treia caracteristică a principiului a născut una dintre cele mai importante discuţii ale secolului al XlII-lea, privind

ideea formulată de Averroes, că intelectul este unic pentru toţi oamenii[12].
Evident, acest „principiu al cerului" nu putea fi decât străin şi contrar teologiei creştine scolastice, care a reacţionat foarte divers la el: de la acceptarea entuziastă a lui la Albert cel Mare, care şi-a construit teologia urmând cu prudenţă implicaţiile acestui principiu[13], până la refuzul lui parţial la Sfântul Bonaventura şi la cenzura celebră a celor 219 propoziţii pariziene a episcopului Etienne Tempier de la 1 decembrie 1277, în care se găsesc ilustrate implicaţiile acestui principiu[14].
Analogia dintre suflet şi cer poate fi considerată punctul de pornire în înţelegerea temei destinului la Albert. Pentru a o ilustra, trebuie să evocăm mai întâi dificultăţile noeticii aristotelice. Se ştie faptul că Aristotel concepe sufletul ca *„actul prim al corpului natural dotat cu organe"*[15], iar paradoxul principal al teoriei intelectului aristotelic constă în faptul că, deşi aparţine sufletului definit astfel, el este totuşi lipsit de un organ corporal. Aristotel pare să trateze, însă, mai degrabă ca pe un avantaj al intelectului această „puritate" a lui, arătând faptul că fără ea el nu ar putea cunoaşte niciodată nimic[16]. De aceea el concepe actul înţelegerii prin analogie cu principiul realizării oricărei fiinţări prin actualizarea unei posibilităţi, astfel încât principiile naturii sunt analogice principiilor intelectului[17]. Consecinţa este distincţia

între un intelect posibil (deosebit de cel pasiv şi muritor, corespondent imaginaţiei[18]) şi unul activ, astfel încât ambele sunt nemuritoare, dar nu pot cunoaşte nimic în afara imaginaţiei şi a predicaţiei (analogică raportului dintre materie şi formă)[19]. Problemele care au intervenit în tradiţia peripatetică au fost, în acest moment, de ordinul gradului de realitate al intelectului, în afară de faptul că Aristotel îl declară analogic elementelor cereşti, divin şi provenind în vieţuitor *„din afară"*[20], tăcerea se aşterne asupra acestei doctrine, oferind o libertate speculativă considerabilă comentatorilor. Dintre aceştia, Averroes formulează o explicaţie simplă asupra dificultăţilor tratatului *Despre suflet:* intelectul posibil (numit de el, după Alexandru din Afrodisia, *material,* adică având funcţia materiei) este *„un al*

patrulea gen al fiinţei"[21], alături de formă, materie şi compusul lor[22], adică este principiul lor inteligibil de organizare, la care omul are acces prin conjuncţie *{coniunctio* sau *copulatio).* El este impersonal, însă folosirea lui înseamnă simultan individuarea lui[23]. Omul este, în acest sens, o in-dividuare graduală a intelectului, în măsura în care el s-a înstăpânit asupra acestui intelect.
Uzând de această interpretare, Averroes este de părere că există o analogie între suflet şi cer, dovedită de faptul că omul care nu vede cerul are percepţia trecerii timpului, deoarece atât sufletul lui, cât şi cerul, sunt măsura raportului dintre anterior şi

posterior[24]. Această analogie între suflet şi cer îi conferă lui Averroes chiar puterea unui principiu de interpretare a unui dificil pasaj aristotelic. Iată cuvintele lui Averroes:
*Et nisi esset hoc genus en-tium quod scivimus in scientia animae, non possemus intelli-gere multitudinem in rebus ah stractis; quemadmodum, nisi sciremus hic naturam intellec-tus, non possemus intelligere quod virtutes moventes ab-stractae debent esse intellec-**tus.** Et hoc lat uit multos wodernos, adeo quod nega-verunt illud, quod dicit Aristoteles in tractam sui libri, quod necesse est ut formae abstractae moventes corpora coelestia sint secundum nu-merum corporum coelestium. Et ideo scire de anima neces-sarium est in sciendo primam philosophiam* (Averroes, *Commentarium magnum* ..., comm. 5).
Iar dacă nu ar exista acest gen de fiinţe pe care noi le cunoaştem prin ştiinţa despre suflet, nu am putea înţelege multiplul în cazul lucrurilor abstracte; oarecum, de nu am cunoaşte această natură a intelectului, nu am putea înţelege că virtuţile abstracte care pun în mişcare trebuie să ţină de intelect. Acest lucru a scăpat multor moderni, care apoi au negat ceea ce spune Aristotel în tratatul său <*Metafizica,* XI>, că este necesar ca formele abstracte care pun în mişcare corpurile cereşti să fie corespunzătoare numărului corpurilor cereşti. Acest lucru arată că ştiinţa sufletului este necesară filosofiei prime.
Sensul acestui text se bazează exlusiv pe principiul analogiei dintre suflet şi cer şi poate oferi o explicaţie celebrei sciziuni a ştiinţei despre suflet.

Cu enunţul acestei rupturi începea tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel, în care filosoful spusese că studiul facultăţilor sufletului angajate în materie revine fizicii, iar cel al formelor neagajate corporal *(Le.* intelectul) revine metafizicii[25]. Soluţia lui Averroes: ruptura din ştiinţa despre suflet este analogică „rupturii" dintre sublunar şi celest, astfel încât studiul intelectului revine metafizicii, atunci când ea se ocupă de numărul inteligenţelor separate de materie. Să reţinem faptul că, alături de stabilirea analogiei averroiste, filosoful arab a predicat şi suprema fericire a omului în această viaţă ca fiind legată de unitatea lui cu intelectul unic manifest şi în mişcările cerului, astfel încât această unitate nu se poate obţine decât prin practicarea filosofiei[26].
Alături de această sursă, Albert cel Mare dispunea de încă una pentru a putea gândi analogia dintre suflet şi cer, şi anume *Liber de causis.* El atribuia acest tratat cel puţin parţial lui Aristotel[27], în perioada redactării tratatului *Despre destin[2]*.* Din acest tratat, Albert putea reţine cel puţin două formule. Prima dintre ele susţine că treptele ierarhice sunt convertibile în funcţii ale sufletului[29], de unde este limpede faptul că descendenţa sufletului uman are loc din ierarhiile cereşti, iar cea de-a doua formulă este aceea prin care *„sufletul este instrumentul inteligenţei"^*, dată fiind poziţia superioară în ierarhie a inteligenţei faţă de suflet. Prin însufleţire, sufletul, înţeles ca principiu, are ca misiune mişcarea stelelor[31], iar de

aici rezultă argumentul cel mai important al lui Albert de salvare a determinismului astral simultan cu liberul arbitru al omului: dacă inteligenţa e mai presus de suflet, tot aşa determinismul astral vizează lumea corporală sublunară, dar mai puţin intelectul uman, care este, aşa cum spusese Aristotel, lipsit de organ corporal[32]. Acelaşi argument, important pentru neoplatonismul dominicanilor, a reapărut şi în *Summa contra Gentiles* a Sfântului Toma din Aquino[33].
Albert cel Mare preia această schemă şi, în comentariul său la *Liber de causis,* monumentalul tratat *De causis etprocessu universitatis,* dedică un capitol statutului ontologic al inteligenţei: *„De quaestione utrum caelum movetur ab anima vel a natura vel ab intelligentiae"^4.* Diferite variante ale identificării mobilului celest revin în acest valoros text tradiţiilor istoriei filosofiei pe care Albert le cunoştea: vechii peripateticieni (Anaxagoras) credeau că mişcarea este naturală, asemeni epicureilor, apoi Alexandru din Afrodisia, Algazel şi Avicenna au crezut că mişcarea ţine de facultăţile sufletului (dorinţă şi imaginaţie), pe când tradiţia arabă averroistă susţine că mişcarea cerului are loc graţie mişcărilor inteligenţei. Este inutil să sesizăm incorectitudinea istorică (teza mişcării circulare perfecte care este manifestarea mişcărilor inteligenţei provine din *Timaios,* 34a); dimpotrivă, atribuirea acestei

teze tradiţiei averroiste conferă legitimitate punerii pe acelaşi plan a celor două surse a
101
Comentariu
analogiei dintre suflet şi cer invocate mai sus, adică Averroes şi *Liber de causis.* Concluzia lui Albert la întrebarea invocată poate lămuri de ce tratatul *Despre destin* îşi dispută subiectul în termenii analizei efectelor cereşti:

Has opiniones et opinio-num rationes non determina-mus quid quilibet eligat, lectoris judicio relinquentes. Hoc solum habetur pro constanţi quod inter intelligentiam et caelum aliquid est sive ut anima sive ut natura, quo caelum particeps efficitur bo-nitatis in se ab intelligentia de-fluentis (cf. *Dcpu,ed.* Fauser, p. 55, r. 56-61).

Nu decidem noi ce anume să se aleagă între aceste opinii şi argumente ale opiniilor, ci lăsăm în seama cititorului acest fapt. Păstrăm însă ca pe ceva neschimbat faptul că între inteligenţă şi cer există ceva de genul sufletului sau al naturii, prin participarea la care cerul se umple de bunătatea al cărei flux provine din partea inteligenţei.

Am folosit în traducerea de mai sus termenul *,flux"* (urmând familia lexicală a cuvântului *„defluentis")* deoarece termenul ar putea să ne furnizeze un ultim concept în înţelegerea temei destinului la Albert cel Mare, după „principiul cerului" şi analogia dintre suflet şi cer. Din acest punct de vedere, opera lui Albert a fost un teren de întâlnire între emanatismul neoplatonician din *Liber de causis* şi teologia creştină. în această ordine, Albert a furnizat un concept propriu al participaţiei unei trepte
Comentariu
102
ierarhice inferioare la una superioară, care ar putea deveni pentru noi al treilea instrument în înţelegerea temei destinului, după „principiul cerului" şi analogia dintre suflet şi cer. Acest concept poartă numele de univocitate analogică şi este descris de Albert în *Super Dyonisium De nominibus divinis*[35] şi în *De causis et processu universitatis*, I, tr. 4. în cea din urmă lucrare, dedicată efectiv acestei teme, Albert distinge între două forme posibile ale emanaţiei, numite de el prin verbele *fluere* şi *influere*[36]. El defineşte sensul lui *fluere* prin transmiterea unui conţinut între două forme comune, în vreme ce *influere* înseamnă realizarea efectivă a unei forme actualizate într-o posibilitate, şi preferă ultima dintre ele pentru a desemna conceptul univocităţii analogice:

Non enim fluit nisi id quod unius formae est in fluente et in eo quofltfluxus. Sicut rivus eiusdem formae est cum fonte (...) Similiter non idem est fluere quod univoce causare.(...) Ex his patet quod fluxus est sim-pliciter emanaţia formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo. Propter quod Plato ***tăiem*** *originem vocavit datorem formarum.*
Influere autem estfluxum talem alicul receptibili im-mitere (ibidem, p. 44, r. 5-6). *Si quaeritur vero, cum dicitur influere, in quo sil continentia importata per praepositionem, dicendum quod in possibilitate rei cui fit influxus* (r. 37-39). *Ex hoc patet, quod omne cui influitur, secundum ipsum influxum simplicius est et nobilius et verius est in influente quatn in seipso* (p. 45, r. 1-3).
103
Comentariu
Nu există flux decât între cel care are aceeaşi formă cu cel căruia îi conferă fluxul, tot aşa cum râul are aceeaşi formă cu izvorul (...). Nu este acelaşi lucru *„fluere"* a cauza în mod univoc. (...) De aici rezultă că fluxul este în sine emanaţia unei forme de la sursa primă, care este izvorul şi originea tuturor formelor. Din acest motiv, Platon a numit o asemenea origine *Dătătorul formelor. (Dcpu,* ed. Fauser, p. 42, r. 37-p. 43, r. 4.)
Jnfluere" înseamnă acordarea fluxului unui receptor (...). Dar dacă se cercetează care este semnificaţia adusă de prepoziţie, atunci când se spune *„influere",* trebuie spus că ea constă în posibilitatea lucrului în favoarea căruia se face fluxul. (...) De aici rezultă că orice lucru care primeşte un flux se regăseşte în mod mai simplu şi mai nobil potrivit *influxului* în cel de la care îl primeşte decât în sine însuşi.

Distincţia dintre cele două concepte se referă la faptul că a) prin *fluere* Albert înţelege raportarea unei realităţi inferioare la una superioară printr-o formă comună (iar această schemă îşi are originea în con-ceptul creaţiei, înţeles ca acordare a formelor unei materii predate, de origine avicenniană); b) iar prin *influere* - acordarea existenţei unei realităţi capabile să o primească, potrivit capacităţii aceleia de primire. Preferând cea de-a doua schemă explicativă, Albert instituie sensul univocităţii analogice. Aşa cum susţine Alain de Libera[37], această univocitate se referă la faptul că una şi aceeaşi realitate (de unde, univo-citatea) se distribuie mai multor termeni în mod plural, conform capacităţii lor de receptare (de unde
Comentariu
104
analogia receptorilor)[38]. Dar ideea participării celor inferioare la realităţile superioare după regula *quantum potest* nu este nouă la Albert cel Mare, ci ea provine din *Timaios-u]* platonician[39] şi din *Despre suflet* al lui Aristotel[40], unde era specificată ideea participării lucrurilor temporale la eternitate şi divinitate după măsura capacităţii lor de participare. Albert a putut însă prelua această idee direct din *Liber de causis,* propoziţia 179[41], unde ideea participaţiei *quantum potest* era folosită chiar ca

explicaţie a trecerii de la unitate la multiplicitatea realităţilor derivate din ea.
în plus, un amănunt important: corelativul logic al participaţiei *quantum potest* este faptul că orice realitate superioară din care provine o *influentia* conţine în ea în sens superior realitatea inferioară căreia îi oferă influenţa. Ideea provenea din *Elementele de teologie* ale lui Proclos, propoziţia 18, şi se regăseau într-o oarecare formă în *Liber de causis,* propoziţia 103. Este puţin probabil ca Albert să fi cunoscut textul lui Proclos (se ştie că faptul că Guillaume din Moerbeke a tradus textul abia în mai-iunie 1268 şi 1-a oferit Sfântului Toma, înainte ca acesta din urmă să îşi compună propriul comentariu la *De causis).* Iată cele două propoziţii[42]:

Elem. de teologie, propoziţia 18: *„Omne derivans esse aliis ipsum prime est hoc quod tradit recipientibus derivatio-nibus".* - „Orice realitate din care se derivă fiinţa altora este în sens prim ceea ce oferă ca derivaţii receptorilor săi."
Liber de causis, propoziţia 103: *„Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio".* - „între toate cele prime, unele se află în celelalte în modul în care este posibil ca unul să se afle în celălalt."
Pasajele ne sugerează faptul că, o dată adoptate aceste teze de către Albert (fapt dovedit de argumentul 4 din articolul 1 al tratatului *Despre destin)* gânditorul dominican folosea o arhitectură conceptuală în care problema destinului depindea de trei mari presupoziţii care îi ghidează concluziile tratatului de faţă: a) există o guvernare celestă a celor sublunare, intermediară între lume şi Dumnezeu, care determină astral destinul realităţilor corporale (acesta este aspectul sub care regăsim aici „principiul cerului" şi tema cauzalităţii univoce, în măsura în care ierarhia existenţei face ca fiecare treaptă să fie conţinută în cea superioară într-un mod mai nobil decât în sine însăşi); b) există o analogie între suflet şi cer care conferă un act comun inteligenţei celeste şi celei umane, superioare mişcării astrelor, astfel încât această din urmă mişcare poate deveni cel mult un semn al mişcărilor inteligenţei, dar nu un determinant al ei; c) participaţia la ordinea destinală a astrelor poate avea loc, dar nu numai că astrele nu impun o

necesitate lucrurilor, ci dimpotrivă, capacitatea imperfectă de participare a lucrurilor la ele face ca lumea sublunară să nu se ridice întotdeauna la demnitatea de „a avea un destin".
La aceste trei presupoziţii provenite din tradiţia greco-arabă moştenită de Albert se adaugă o a patra, moştenită de la Boetius: d) distincţia între providenţă şi raţiune, în sensul în care *„providenţa este însăşi acea raţiune divină care, ca principiu suprem şi universal, orânduieşte totul, pe când destinul este ordinea care tronează în fenomene, în mişcarea lor, şi cu ajutorul căreia providenţa le înlănţuie, dându-le fiecăreia un loc anumit[4]**. Se poate observa, cel puţin din tezele prezentate în aceste rânduri, că definiţia lui Boetius nu aduce nimic nou în datele problemei, în afară de faptul că destinul, ca implicaţie a „principiului cerului" asupra lumii sublunare, este expresia mobilă a providenţei absolute a lui Dumnezeu. Este, în fine, posibil ca acest din urmă argument să îi slujească lui Albert cel Mare drept punct de echilibru al explicaţiei destinului prin teorii de sursă peripatetică şi neoplatoniciană într-un mediu creştin. Să cercetăm însă primele trei teorii, aşa cum apar în *Despre destin* şi aşa cum ar putea ele să explice, în opinia noastră, sensul tratatului prezent.

Mai întâi, guvernarea lumii sublunare prin mişcările cerului conferă cadrul discuţiei. Albert admite această cauzalitate, la fel ca şi Sfântul Toma din Aquino[44]. Albert nu discută niciodată dacă există o sau nu o asemenea cauzalitate. El admite de la început faptul că *„cele superioare le informează, le conţin şi le mişcă pe cele inferioare"* (art. 1,4). Albert cel Mare se întreabă mai degrabă dacă raportul cer/pământ este asimilabil celui dintre cauză şi efect sau este, mai curând, asemănător raportului dintre sem-nificant şi semnificat: alegând ultima variantă (art. 4, *soluţie),* cerul devine un spaţiu în care silogistica are loc numai în raporturile intrinseci ale cerului, dar în care raportul cu lumea sublunară este exclusiv her-meneutic. în acest raport simbolic al cerului cu pământul, Albert aduce însă o restricţie a cunoaşterii principiului: arta interpretării semnelor cereşti nu dezvăluie destinul în sensul unui sistem infailibil de predicţii, ci cunoaşterea lui tematizează mai degrabă proximitatea originii care dă sens devenirii. Această origine nu se dezvăluie pe sine altminteri decât prin propriile evenimente, fie ele celeste sau sublunare. Ori, evenimentele celeste sunt imagini vizibile ale măsurii evenimentelor sublunare, ceea ce înseamnă că măsura originară a destinului este incomprehensibilă, datorită faptului

că ea este condiţia prealabilă a oricărei comprehensiuni: *„ora începutului tuturor orelor este ora căderii seminţei în matrice. Dar acest*

lucru nu ne este dat spre cunoaştere"[1]. Ideea că primul moment al unei mişcări este inaccesibil în sens absolut întotdeauna, chiar dacă poate fi cunoscut în mod derivat prin unul dintre mobilurile sale posterioare, a fost un principiu deja enunţat de Aristotel în raport cu perceperea evenimentelor şi cu esenţa devenirii atât în *Fizica* cât şi în *Metafizica*[45]. *Acest* principiu al ascunderii temeiului în propriul întemeiat devine la Albert o clarificare a modului în care putem cunoaşte destinul: dacă el este originea ordinii evenimentelor vieţii, îl putem vedea numai prin evenimentul însuşi. Este ca şi cum, într-o altă formulare posibilă, am spune că înţelegerea destinului survine atunci când el s-a şi întâmplat. Altfel spus, cerul nu influenţează pământul, deşi devenirea este actul lor comun, în al doilea rând, analogia dintre suflet şi cer. Există trei teme importante ale tratatului care se sprijină pe această analogie: tema libertăţii inteligenţei (ale cărei raţionamente şi decizii nu sunt impuse de astre, ci invers, ele sunt ilustrate de poziţiile astrelor, apoi „exemplul gemenilor", în care tema persoanei este gândită prin analogia dintre suflet şi cer şi, în fine, tema fericirii intelectuale. Mai întâi, libertatea inteligenţei provine din faptul că inteligenţa universală *(anima nobilis,* cum este numită în *De causis et processu universitatis* de Albert[46] după *Liber de causis,* cap. 3) este mai presus de cerul sensibil care guvernează lumea sublunară: prin urmare, inteligenţa

şi, implicit, voinţa, nu sunt supuse efectului stelelor[47], în acest sens, sufletul este un *„instrument al inteligenţei",* în măsura în care şi cerul planetelor este acelaşi instrument, în altă ipostază, deoarece sufletul este o *„imagine a lumii"*[4S]. în al doilea sens, „exemplul gemenilor"; într-o formulare liberă, el este un contraargument la adresa determinismului astral, prin care se spune că, dacă dispoziţia celestă din clipa naşterii contează, este necesar ca doi gemeni să aibă acelaşi destin. Exemplul a fost formulat deja de Cicero, conservat într-un fragment citat de Sfântul Augustin al tratatului *Despre destin* compus de oratorul roman[49]. Replica lui Albert se bazează pe tradiţionala analogie dintre suflet şi cer, invizibilă în textul tratatului. Această replică ar putea fi reformulată astfel: în şirul persoanelor nu poate exista dublul, deoarece centrul inimii reia analogic centrul lumii (în virtutea ideii că sufletul este imagine a universului). Din acest motiv, legătura fiecărei inimi cu centrul lumii ţine de un mod, inexplicit aici, al raportului dintre unu şi multiplu, în care multiplul nu înseamnă repetiţia monotonă a unului. Este evident că această idee are legătură cu interpretările date de Averroes tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel, privind mai ales unicitatea intelectului posibil pentru toţi oamenii, care se multiplică după acţiunea fiecăruia, precum şi cu exemplul aceluiaşi filosof arab cu cel care nu vede cerul dar percepe trecerea timpului, citat de noi

mai sus. Transpus în termenii lui Albert, aceste lucruri este: destinul este individuare a sufletului prin propria experienţă. Esenţa sufletului nu poate fi gândită, în acest caz, ca o realitate dată individual şi deosebită substanţial de un altul, ci destinul sufletului îi conferă acestuia individualitate. Departe de a fi lanţ al constrângerilor, destinul este în acest sens unicul mod al libertăţii.

Mai mult, Albert pare să sugereze faptul că această libertate a destinului ar putea fi atinsă prin activitatea supremă a sufletului, corespondentă inteligenţei. Trimiterea din articolul V, 5 la Averroes şi la tema alipirii intelectului de inteligenţa celestă ca fericire supremă a omului oferă o dublă lămurire. Mai întâi, adeziunea teoretică totală a lui Albert la ideea că activitatea intelectuală conferă cu adevărat destin celui care fiinţează într-un orizont guvernat de inteligenţă; iar în al doilea rând, reţinerea lui Albert în faţa ideii averroiste că intelectul uman şi cel celest ar avea un act comun[50].

în al treilea rând, teza participării *quantum potest* a lucrurilor individuale la destin. Pe de o parte, evenimentele cerului dictează evenimentele lumii sublunare. Pe de altă parte, cele generabile şi coruptibile receptează aceste imperative *„potrivit putinţei celui care primeşte"* (art. 2, *ad sol.,* 21), situaţie ilustrată de Albert cu exemplul aristotelic al construcţiilor din Lesbos, unde regulile construcţiei se refac după

materialul disponibil. Această temă confirmă cele expuse până acum, în sensul că destinul este dezvă-

luire unică a evenimentului în act. Insă Albert spune mult mai mult în soluţia la articolul al II-lea: datorită schemei participaţiei *quantum potest,* destinul este un nou gen al fiinţei, alături de fiinţa necesară şi fiinţa posibilă: *„o atare formă este intermediară între necesar şi posibil".* Cum este cu putinţă aşa ceva? Cu acest pasaj, ne aflăm în proximitatea sensului acestui tratat: destinul nu este cauza impersonală a actelor noastre, (deşi este *„ceva ce ţine de cauză",* spune ultimul articol al tratatului) şi nu este nici expresia propriei noastre voinţe: este o realitate intermediară constituită între lume şi sine. Am putea spune, este modul albertian al exprimării faptului de a fi în lume, care defineşte spaţiul în care evenimentele experienţei mundane constituie şi individuează subiectivitatea. Soluţia unei libertăţi conferite de mecanica speculativă a cerului inteligibil nu trebuie să uimească în contextul disputelor secolului al XIII-lea. Cenzura celor 219 propoziţii întreprinsă de episcopul Tempier la 1277 a avut ca punct central efortul de a elimina din temele filosofiei cerul lui Albert, intermediar între Dumnezeu şi lume, analogic sufletului uman şi câmp semnificant al destinului. Reuşita a fost remarcabilă atât prin câştigul ei, cât şi prin propriile eşecuri. Căderea „principiului cerului" a antrenat cu sine nominalismul secolului al XlV-lea (pentru care universalul

nu mai putea avea o existenţă celestă), mistica renană (pentru care unirea intelectului cu motorul ceresc a fost substituită de unirea ekhartiană a sufletului cu Dumnezeu) sau revoluţia cosmologică a secolelor următoare (pentru care absenţa principiului cerului deschidea drumul unităţii de natură a planetelor cu lumea celor generabile şi coruptibile).

Insă condamnarea acestui principiu al tradiţiei peripatetice nu putea surprinde şi nici nu putea compromite aspectul cel mai important al „principiului cerului" pe care se întemeiază şi sensul tratatului *Despre destin.* Cerul lui Albert cel Mare este inteligenţa ca motor al universului, care conţine, informează şi pune în mişcare totul, dezirabilă prin actul ei comun cu intelectul omului, deşi rămâne în sine de neatins printr-un eveniment al gândirii, pentru că el este condiţia prealabilă absolută a oricărui eveniment, fie el şi noetic. Din acest motiv, nimic nu poate răpi filosofiei meditaţia asupra temei originii cu valoare transcendentală, ca realitate care face posibilă orice actualizare individuală şi care se actualizează o dată cu ea. Ipostaziată aici în tema cerului şi a destinului de Albert, tema se poate actualiza sub orice nume, graţie propriului regim: ea poate deveni eu transcendental, intelect posibil, principiu al destinului sau cer inteligibil. Faptul că tema în discuţie presupune caracterul inaccesibil în sine al obiectului său, care poate fi recunoscut *ca* transcendental, *ca* intelect

posibil, *ca* principiu al destinului sau *ca* un cer inteligibil 1-a făcut pe Averroes, marele maestru indirect al lui Albert, să susţină în *Comentariul Mare la Despre suflet* că filosofia nu se va sfârşi niciodată, de vreme ce ea este înţelegerea prezenţei transcendentalului în această lume, într-o parte sau în alta a lumii, acolo unde posibilitatea receptorului ei îi permite realizarea. Sau, în termenii filosofului arab: *„în consecinţă, s-ar putea ca filosofia să existe întotdeauna în cea mai mare parte a lumii, aşa cum omul exista graţie omului, iar calul graţie calului. Şi astfel, potrivit cu acest mod, intelectul teoretic nu este nici generabil şi nici coruptibil"*[5]'.

Alexander Baumgarten

NOTE

[1] Cf. DUI, ed. bilingvă, pp. 94-139. Din cele 15 teze discutate, primele 13 au fost cenzurate de episcopul Etienne Tempier al Parisului la 1 decembrie 1270.

[2] Deşi în capitolul 6 are în vedere filosofia ca procedeu al *„rostirii cu raţiune a tot ceea ce se rosteşte",* cf. DUI, p. 117.

[3] Cf. Albert, *De **causis** et processu universitatis* (pe care îl vom nota de acum în mod convenţional, *Dcpu),* I, tr. 1, cap. 1: *„Cât priveşte primul principiu al tuturor lucrurilor, se pare că stoicii, epicureii şi peripateticii au constituit tradiţii deosebite".*

[4] Cf. Alain de Libera, *Albert Ie Grand et la philosophie,* ed. J. Vrin, Paris, 1990, p. 121.

[5] Cf. Alain de Libera, *Ibidem,* pp. 122 sqq.

[6] Pentru împărţirea operată de Albert înăuntrul tradiţiei peripatetice, cf. *Despre cincisprezece probleme,* 1, în DUI, pp. 96-98.

[7] Cf. Iitienne Gilson, *Les sources greco-arabes de l'augus-tinisme avicennisante,* în *Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age,* Paris, 1929-1930, pp. 115 sqq.

[8] Cf., de exemplu, Albertus Magnus, *Despre cincisprezece probleme, cap.* 10, sau Sfântul Toma din *Aqu'mo, Summa contra Gentiles,* I, 65 etc.

[9] Cf. Aristotel, *Metafizica,* 1050b-1051a.

[10] Cf., pentru tratatele *De mundi aeternitate* şi pentru o descriere a polemicii, *Despre eternitatea lumii,* fragmente sau tratate,

ediţie bilingvă, Editura IRI, Bucureşti, 1999.
[11] Cf., pentru lămuriri suplimentare privind textul, istoria lui, filiaţiile de idei conţinute în el: *Liber de causis,* ediţie bilingvă, note şi comentarii de A. Baumgarten, în curs de apariţie la Editura Univers Enciclopedic.
[12] Cf., pentru tratatele *De unitate intellectus* şi pentru descrierea polemicii, *Despre unitatea intelectului,* fragmente sau tratate, ediţie bilingvă, Editura IRI, Bucureşti, 2000.
[13] Cf. de exemplu, *Dcpu,* 1, tr. 1, cap. 8, pe care îl vom analiza în cele de mai jos.
[14] Pentru textul bilingv al propoziţiilor cenzurate, cf. DAM, pp. 198-229.
[15] Cf. Aristotel, *Despre suflet,* II, 412b 3-5.
[16] Cf. Aristotel, *Despre suflet,* III, cap. 4,429a 20-25.
[17] Cf. Aristotel, *Despre suflet,* III, cap. 5, 430a 10-12.
[18] Cf. Aristotel, *Despre suflet,* III, cap. 5,430a 23-25. Pentru deosebirea dintre intelectul posibil şi cel pasiv, cf. Averroes, *Comentariul Mare la tratatul Despre suflet,* comm. 20 la cartea aIII-a,înDUI,p. 85 şi p. 89.

[19] Pentru expunerea amplă a dificultăţilor tratatului aristotelic şi a principalelor comentarii antice şi modeme,cf. DUI, pp. 285 ssq.
[211] Cf. Aristotel, *Despre generarea animalelor,* II, 2, 736b 27-737a 1, tradus în DAM, p. 37.
[21] Cf. Averroes, *Comentariul Mare la tratatul Despre suflet,* comm. 5 la cartea a lila, în DUI, pp. 74-75.
[22] Urmând definiţia aristotelică, acestea trei reprezentau genurile fiinţei (cf. *Despre suflet,* II, 412a 3 sau *Metafizica,* 1043a).
[23] Cf. Averroes, *Comentariul Mare la tratatul Despre suflet,* comm. 20 la cartea a III-a,în DUI, pp. 90-91.
[24] Cf. Averroes, *Comentariul la Fizica,* IV, comm. 98, citat în DUI, p. 70.
[25] Cf. Aristotel, *Despre suflet,* 1,403a 26-28 şi 403b 15-16.
[26] Cf. Averroes, *Liber de felicitate* sau *Liber de substantia orbis.* Posteritatea acestei idei a fost imensă în secolul al XHI-lea: ea apare şi în tratatul lui Albert *Despre destin,* şi este una dintre ideile fundamentale ale eticii averroismului latin (cf., de exemplu, ediţia lui Martin Grabmann, *Die Opuscula de Summo Bono sive de vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien,* în *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age,* VI (1932), pp. 287-317).
[27] Mai precis, Albert era de părere că cele 32 de propoziţii principale ale tratatului ar fi ale lui Aristotel, Avicenna, Alfarabi, iar restul comentariilor ar aparţine lui David Iudaeus, care ar fi şi compilat textul (cf. *Dcpu,* II, tr. 1, ed. Fauser (1993), p. 59, r.9-15).
[28] Este posibil ca textul să fie destul de timpuriu, în orice caz, înainte de 1256, anul disputei de la Anagni, când Albert redactează tratatul său *De unitate intellectus contra Averroem,* când apare deja o anumită rezervă faţă de tezele lui Averroes a lui Albert (cf. Albert, *Defato,* ed. Paul Simon, *Prolegomena,* în *Opera omnia,* ed. Aschendorf, 1975, voi. XVIIb).

[29] Cf. *Liber de causis,* propoziţia 27: *„Orice suflet nobil deţine trei operaţii, căci dintre operaţiile sale fac parte însufleţirea, înţelegerea şi operaţia divină",* în care însufleţirea este funcţia propriei sale naturi, înţelegerea este funcţia corespondentă inteligenţei, iar cea divină corespunde vârfului ierarhiei.
[30] Cf. *Liber de causis,* propoziţia 33: *Aşadar, după ce cauza primă a creat fiinţa sufletului l-a statornicit ca instrument al inteligenţei"* (pentru ocurenţa lui *instrumentum* şi alternanţa lui cu *stramentum,* cf. nota 10 de la tratatul *Despre destin* al lui Albert).
[31] Cf. *Liber de causis,* propoziţia 30.
[32] Cf. *Despre cincisprezece probleme, 4,în* DUI, pp. 112-113.
[33] Cf. Sfântul Toma din Aquino, *Summa contra Gentiles,* III, cap. 84: *„Anima autem nostra, secundum quodintelligit, unitur substantiis intellectualibus, quae sunt superiores ordine naturae corporibus coelestibus. Nonpotest enim anima nostra intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale sortitur. Impossihile est ergo intellectualis operatio directe motibus coelestibus sub-datur".- „Dar sufletul nostru, după cum înţelege, se uneşte cu substanţele intelectuale, care sunt superioare în ordinea naturii corpurilor celeste. Căci nu poate sufletul nostru să înţeleagă decât în măsura în care se distribuie lumina intelectuală. Aşadar, este imposibil ca operaţia intelectuală să se supună în mod direct mişcărilor celeste."*
[34] Cf. Albert cel Mare, *Dcpu,* I, tr. 4, cap. 7.
[35] Cf., alături de textele acestui comentariu, lucrarea fundamentală a lui Francis Ruello, *Les nom divins et leurs raisons selon Albert le Grand - commentateur du De divinis nominibus,* ed. J. Vrin, Paris, 1963, şi capitolul IV *(La metaphysique du flux)* din Alain de Libera, *Albert le Graml et la philosophie,cd.* J.Vrin, Paris, 1990, pp. 117 sqq.

[36] Verbele au directă legătură lexicală cu termenul *influentia,* care traducea în *Liber de causis* conceptul emanaţiei neoplatoniciene (cf. *Liber de causis,* propoziţiile 1,17,18 etc.)
[37] Cf. Alain de Libera, *op. cit.,* p. 99.
[38] O analogie simplă ar fi distribuit mai mulţi termeni mai multora, iar o univocitate simplă ar fi distribuit acelaşi termen *în acelaşi fel* mai multor termeni.
[39] Cf. Platon, *Timaios,* 38c.
[40] Cf. Aristotel, *Despre suflet,* 415b 3-4.
[41] Cf. nota 33 la tratatul *Despre destin* al lui Albert, în acest volum, pentru textul propoziţiei din *De causis.*
[42] Oferim propoziţia nr. 18 din *Elementele de teologie* după traducerea lui Moerbeke în limba latină, cf. Produs latinus, ed. Boese, Centre de Wulf Mansion, Leuven University Press, 1987, p. 12, citat după Alain de Libera, *op.cit.* p. 167.
[43] Cf. Boetius, *De consolatione philosophiae,* IV, proza 6, trad. de David Popescu (Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1992).
[44] Cf. Sfântul Toma din Aquino, *Summa Theologica,* Ia, q. 115, art. 3, *ad resp. dicendum.*

[45] Cf. *Fizica,* 236a şi *Metafizica,* 1048b, împreună cu demonstraţia acestui principiu prin teza anteriorităţii actului faţă de potenţă.
[46] cf. *Dcpu,* II, tr. 1, cap. 11, ed Fauser, p. 74, r. 32-34.
[47] Cf. *Despre destin,* art. 2 *ad. sol.: „mişcarea cerească are o dublă virtute: pe de o parte, precum este mişcarea corpului proiectat pe o orbită, şi în felul acesta mişcă corpurile, iar pe de altă parte, după cum se prezintă ca instrument al inteligenţei".* Acelaşi argument se regăseşte în *Despre cincisprezece probleme,* cap. 4, unde aflăm că *„sufletul este o imagine a lumii"* astfel încât inteligenţa este suprapusă cerului.
[48] Cf. nota de mai sus.
[49] Cf. Cicero, *Despre destin,* ediţie bilingvă, studiu introductiv, traducere, note şi comentarii de Mihaela Paraschiv,

Editura Polirom, 2000, pp. 104-105. Exemplul este luat din Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu,* V, 2.
[50] Reţinerea lui Albert provine mai degrabă din cerinţe dogmatice decât logice, întrucât creştinismul nu putea accepta ideea unui intelect unic pentru toţi oamenii, cu o existenţă celestă, la care participă mai cu seamă cei care se ocupă cu activităţile intelectuale. însă nici disputa „de la Anagni" (rezumată în tratatul *De unitate intellectus)* în 1263, nici tratatul *Despre unitatea intelectului contra averroiştilor* scris de Sfântul Toma în 1270 nu conţine argumente care să probeze posibilitatea de a gândi un intelect separat pentru fiecare persoană şi totodată nemuritor, folosind pentru aceasta datele tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel (pentru descrierea argumentelor cu care susţinem această teză, cf. studiul nostru, publicat în DUI, pp. 279 sqq.).
[51] Cf. Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima lihros,* recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge, Massachussets, 1953, p. 409.

Bibliografie

I. Ediţii ale operei lui Albert cel Mare:
1. *Alberti Magni Opera omnia,* ed. Petrus Jammy, 21 voi., Lyon, 1651;
2. *Alberti Magni Opera omnia,* ed. Auguste et Emile Borgnet, 38 voi. Paris, 1890-1899;
3. *Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institu-tum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside,* ed. Monasterii Westfallorum, in Aedibus Aschendorff. Primul volum al seriei a fost publicat în 1951, iar publicarea ei încă nu s-a încheiat.
II. Alte tratate şi fragmente cuprinse în disputa antică şi medievală asupra destinului*:
1. Alexandre d' Aphrodise, *Trăite du destin*, texte etabli et traduit par Pierre Thiellet, ed. Belles Lettres, Paris, 1984;
2. Albert cel Mare, *Despre cincisprezece probleme,* cap. 3-4, în DUI, pp. 108-113;
* în cazul în care cităm o ediţie, numele autorului şi al textului figurează în limba traducerii; dacă cităm numai titlul lucrării, îl păstrăm în limba română.

3. Boetius, A.M.S.T., *Despre mângâierile filosofiei,* IV, proza 6, în Boetius şi Salvianus, *Scrieri,* trad. de David Popescu, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1992;
4. Cicero, *Despre destin,* ediţie bilingvă, studiu introductiv, traducere, note şi comentarii de Mihaela Paraschiv, Editura Polirom, 2000;
5. Proclos, *De decern dubitationibus circa providentiam*
6. Plotin, *Enneade* III, 1-3, *Enneade* IV, 1;
7. *Stoicorum Veterum Fragmenta,* ed. Ioannes Arnim, Berlin, 1923, voi. II, cap. *Defato,* pp. 264-298;
8. Sfântul Toma din Aquino, *Summa Theologiae,* Ia, Q. 115-116, *Summa contra Genţi Ies,* III, 84-93;
III. Exegeza operei lui Albert:
1. Flasch, Kurt, *L 'immortalite individuelle ou le retour a l'esprit: Albert le Grand contre Averroes,* în *Introduction a la philosophie medievale,* ed. Univ. Fribourg Suisse - ed. du Cerf, Paris, 1992, pp. 134-152;
2. Fronober, *Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grossen,* Breslau, 1909;
3. Gilson, Etienne, *Filosofia în Evul Mediu,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 465-477;
4. Grabmann, Martin,*Der Einfluss Alberts des Grossen auf des mittelalterliche Geistesleben,* în *Mittelalterliches Geistesleben,* Munchen, 1936, voi. II, pp. 324-412;
5. Imbach, R. şi Flueler (editori), *Albert der Grosse und die deutsche Dominikanerschule. Philosophisches*

Perspektiven, în *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie,* 32 (1985);
6. Kaiser, R., *Die Benutzung proklischer Schriften durch Albert den Grossen,* în *Archiv fur Geschichte der Philosophie,* 1963, pp. 1-22;
7. Libera, Alain de, *Albert le Grand et la philosophie,* ed. J. Vrin, Paris, 1990;
8. Libera, Alain de, *Albert le Grand et le platonisme: de la doctrine des idees ă la theorie des trois etats de l'universel,* în *On Produs and his influence in Mediaeval Philosophy,* ed. by E.P.Bos and P.A. Meijer, Leiden, 1992;
9. Meersseman, P. G., *Introductio in opera omnia Beati Alberti Magni,* C. Beyaert, Bruges, 1931;

10. Meersseman, P.G., *Geschichte des Albertismus,* Roma, 1935;
11. Meersseman, P. G., *Les origines parisiennes de l'albertisme colonais.ADHLMA,* 1932,pp. 121-142;
12. Piaia, G.,*La genesi dell'interpretazione storico-filo-soflca di Alberto Magno,* în voi. *Vestigiu philosophorum. II medioevo e la storiogrufia filosofica,* Rimini, 1983, pp. 188-196;
13. Pelster, F. *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen,* Freiburg im Breisgau, 1920;
14. Pelster, F., *Wur Datierung einiger Schriften Alberts des Grossen,în Zeitschrift fur katholische Theologie,* 1923, pp. 475^182;
15. Ruello, Francis, *Les noms divins et leur raison selon Albert le Grand commentateur du „De divinis nominibus",* Paris, ed. J. Vrin, 1963;

16. Salman, D., *Albert le Grand et l'averroisme latin, în Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques,* 1935, pp. 38-64;
17. Sturlese, L., *Albert der Grosse und die Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters,* în *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie,* 1981, pp. 133-147;
18. Weber, E., *Langage et methode negatifs chez Albert le Grand,* în *Revue des Sciences philosophiques et Theologiques,* 1981, pp. 79-81;
19. Weisheipl, J, (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980,* Toronto, 1980;
20. Wlodek, Z., *Albert le Grand et Ies albertistes du XVe siecle. Le probleme des universaux,* în *Miscellanea Mediaevalia,* 1981, pp. 193-207;
21. Zimmermann, A. şi MeyerG. (ed.), *Albertus Magnus. Doctor universalis (1280/ 1980),* Mayence, 1980.

IV. Alte fragmente sau tratate ale lui Albert cel Mare traduse în limba română:

1. *Summa Theologica,* II, quaestio 4, art. 5 în voi. *Despre eternitatea lumii, fragmente sau tratate ...,* ediţie bilingvă, traducere, tabel cronologic, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, Editura IRI, Bucureşti, 1999, pp. 82-85;
2. *Despre cincisprezece probleme*, tratat cuprins integral în voi. *Despre unitatea intelectului, fragmente sau tratate...*, ediţie bilingvă, traducere, tabel cronologic, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, Editura IRI, Bucureşti, 2000, pp. 94-139.

Cuprins

în colecţia „Filosofie Medievală" a apărut:

. Sf. Toma din Aquino, *Despre principiile naturii,* ediţie bilingvă, traducere de Doru Valentin Căstăian, cu comentarii de Alin Tat.

Vor apărea:

1. Hugo de Saint-Victor, *Meditaţii spirituale,* ediţie bilingvă, traducere şi comentarii de Bogdan Tătaru Cazaban.
2. Pseudo-Aristotel, *Liber de causis,* ediţie bilingvă traducere şi comentarii de Alexander Baumgarten.
3. Porfir, *Isagoga,* ediţie trilingvă, traducere şi comentarii de Gabriel Chindea.
4. Lactanţiu, *Despre moartea persecutorilor,* ediţie bilingvă, traducere de Cristian Bejan.
5. Boetius din Dacia, *Despre viaţa filosofului,* ediţie bilingvă, traducere şi comentarii de Mihai Maga.

Există trei presupoziţii filosofice ale gândirii secolului al XH[-lea: analogia dintre suflet şi cer, medierea cerului între Dumnezeu şi lumea creată, incidenţa mişcărilor perfecte ale cerului asupra lumii pieritoare. Am numit aceste trei presupoziţii „principiul cerului" şi am folosit acest principiu în interpretarea tratatului *Despre destin* al lui Albert cel Mare.

AL. BAUMGARTEN

9 789738

Coperta reproduce: R. Magritte, *L'ÎIe au trasor.*